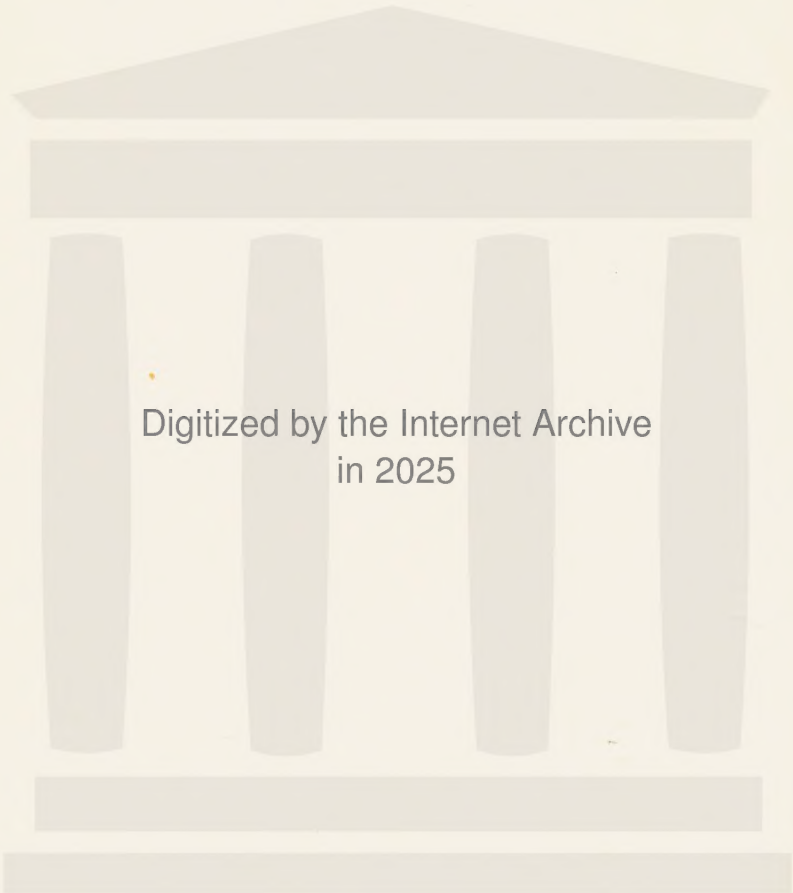

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1955_23

MISCELANEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

Industrias Gráficas "DIARIO-DIA" Mayor Pral., 147-151.—PALENCIA

Comillas, Spain: Universidad Pontificia

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XXIII

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

1955
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

43364

BX
880
C6
V.23
1955:1

BX
880
.U55
V.23

INDICE DEL VOLUMEN XXIII

Páginas

Presentación 7

Santidad positiva de María en su Inmaculada Concepción, según el Venerable P. Luis de la Puente, S. J.—M. I. Sr. Dr. D. Luis Cura Pellicer 9

Antigüedad de la Fiesta de la Inmaculada Concepción en las Iglesias de España. Algunos apuntes recogidos por el P. Lesmes Frías, S. I. (†) 81

Fe implícita y controversias escolásticas en torno a la Inmaculada, Síntesis histórica.—Enrique Raúl González 157

El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea (Apoc. 3, 14 ss.).—R. P. José Alonso, S. I. 263

Origen topológico de la Humanidad según la ciencia actual.—Valeriano Andérez, S. I. (†) 327

La Inmaculada en la cultura española.—Manuel Gómez-Moreno 375

Cumpliendo la promesa que hicimos en el volumen XXII, todavía la mayor parte de los estudios de este número están consagrados a la Inmaculada Concepción, como recuerdo del Centenario de la definición de este dogma.

El M. I. Sr. D. Luis Cura Pellicer *nos ofrece en él la* doctrina del V. P. Luis de la Puente *sobre la parte positiva del misterio, completando así el estudio que nos dió en el volumen XX (1953) 65 - 107.—El artículo quiere ser también homenaje al V. P. Luis, en el IV Centenario de su nacimiento (1554-1954).*

Publicamos en segundo lugar, acaso demasiado minuciosamente, gran parte de las Notas *que había recogido el* P. Lesmes Frías *sobre la* Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada Concepción en las Iglesias de España. *No por incompletas dejan de ser esas* Notas *muy interesantes, y esperamos que han de orientar a más de un lector en investigaciones parecidas sobre la antigüedad de la fiesta de la Inmaculada en las respectivas Iglesias.*

El estudio tercero, Fe implícita y controversias escolásticas en torno a la Inmaculada, *de* D. Enrique Raúl González, *es una síntesis muy completa, con datos y apreciaciones en no pocos puntos originales, de la historia del dogma de la Inmaculada en los siglos medios. No existía en castellano nada tan completo y orientador.*

Del estudio de D. Manuel Gómez Moreno, La Inmaculada en la escultura española, *nos releva decir nada el nombre del autor. Nadie tan preparado como él para hacer esa síntesis, en la letra y en las ilustraciones. Desde aquí le damos las más rendidas gracias por el cariño con que acogió nuestra invitación y por el fervor con que la ha desempeñado.*

El trabajo del P. José Alonso *acerca del* Estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea *es de interés manifiesto para cuantas personas tratan de cosas espirituales: para discípulos, y más todavía para maestros.*

Del artículo póstulo del malogrado P. Valeriano Andérez sólo diremos que le escribió con verdadera ilusión por verle estampado en las páginas de MISCELÁNEA; *que es, como todos los suyos, muy documentado y equilibrado; y que a los editores, y creemos que también a los lectores de* MISCELÁNEA, *nos deja el sentimiento de que haya de ser el último salido de su pluma. Algún día, esperamos que en fecha no lejana, volverá a ver la luz junto con otros hermanos suyos, que el autor dejó ya organizados en forma de libro.*

SANTIDAD POSITIVA DE MARÍA EN SU INMACULADA CONCEPCIÓN, SEGÚN EL VENERABLE P. LUIS DE LA PUENTE, S. J.

por el

M. I. SR. DR. D. LUIS CURA PELLICER

Canónigo Magistral de Vich

INDICE

Páginas

Introducción 11

CAPITULO I: Plenitud de gracia de María en general 13

CAPITULO II: Plenitud de gracia de María en su Concepción, en la Encarnación y en su muerte, con relación a la de los Santos y Angeles 23

CAPITULO III: Las virtudes de la Santísima Virgen 40

CAPITULO IV: Plenitud dinámica y creciente 59

CAPITULO V: La plenitud de gracia y la Mediación Universal 70

Conclusión 79

INTRODUCCIÓN

La justificación o santidad importa, según la teología católica [1], *la ausencia de pecado y la presencia de la gracia. En la actual providencia ambas cosas se realizan siempre a un tiempo* [2]. *María fué, desde el primer momento de su existencia, santísima; es decir, fué exenta de todo pecado y fué enriquecida con la gracia habitual* [3]. *Hemos tratado ya del aspecto negativo del privilegio* [4], *a continuación nos ocuparemos del aspecto positivo. Bello y glorioso el primero, más radiante y aleccionador el segundo.*

El método que seguiremos no carece de originalidad. Dividimos cada uno de los temas o capítulos de esta disertación en tres apartados: en el primero estudiamos la doctrina de Sto. Tomás, la de Suárez en el segundo, y en el tercero la del asceta vallisoletano. Los tres apartados obedecen a idéntico orden de tractación y se corresponden tan perfectamente como lo permite la consonancia que guardan los tres teólogos entre sí. Nuestro estudio, pues, aparece como realizado en tres columnas [5].

1. Cfr. *S. Th.*, 1-2, q. 113, a. 2 y *De Verit.*, q. 18, a. 8.
2. «Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam» *S. Th.*, 3, q. 27,, a. 2, c. Cfr. etiam *S. Th.*, 1-2 ,q. 113, a. 6, ad 2um. Y, aplicando concretamente a la Santísima Virgen esta doctrina, escribió el Card. Lépicier: «Cum Deus hominem ita constituierit, ut eum ad ordinem supernaturalem gratuito elevaret, hinc necesse est ut vel in gratia Dei existat, vel eius inimicus fiat; impossibile enim est, eum in statu quodam neutrali permanere; unde, sicut impossibile est, secundum ordinem a Deo praestitutum, hominem gratia divina carere, quin peccato inficiatur, ita impossibile est eum peccato carere, quin gratia divina exornetur. Quapropter et ipsa Immaculata Conceptio Beatae Virginis Sanctificatio vocari potest, licet peccatum numquam antecesserit, sicut et Christus de se ipso dicebat: *Quem Pater sanctificavit*; at propter huius vocis abusus, ex parte eorum qui volebant festo Conceptionis coli ab Ecclesia solummodo Virginis sanctificationem, Summi Pontifices illam pro designanda Immaculata Conceptione merito proscripserunt». *Tr. de Beatiss. Virg.*, p. 220.
3. En la fórmula definitoria del Dogma de la Inmaculada Concepción de María directamente se expresa el aspecto negativo del privilegio, pero a lo largo de la Bula *Ineffabilis Deus* se habla explícitamente del aspecto positivo, así por ejemplo: «(Patres Ecclesiaeque scriptores) affirmarunt eamdem beatissimam Virginem fuisse *per gratiam* ab omni peccati labe integram...»
4. Vide MISCELANEA COMILLAS, t. XX, 1953, pág. 65.
5. Excepcionalmente y en gracia de la brevedad, en el cap. I adoptaremos una división bipartita: en el primer apartado entreveraremos la doctrina de los dos Maestros.

Creemos que las apreciables ventajas que, en nuestro caso, reporta este método, compensan de sus inconvenientes.

Nuestro modestísimo estudio acerca de Santo Tomás y de Suárez se encamina tan sólo a ilustrar y filiar la doctrina piadosa del Venerable Padre La Puente.

Con este humilde trabajo quisiéramos enaltecer la figura prócer del más ecuménico de nuestros escritores ascéticos en este año del Cuarto Centenario de su nacimiento coincidente con el Primer Centenario de la Definición dogmática de la Inmaculada Concepción.

En las notas, C. 1, L. 2, e. III, c. 4 entiéndese: Comentario al Cantar de los Cantares, tomo primero, libro segundo, exhortación tercera, columna cuatro; y P. V, M. 6, p. VII, léase: Meditaciones Espirituales, parte quinta, Meditación sexta, punto siete.

CAPITULO I

PLENITUD DE GRACIA DE MARÍA EN GENERAL

SUMARIO:

Santo Tomás y Suárez.—División fundamental en plenitud absoluta y relativa. *Primer Principio,* de proporcionalidad: La plenitud se mide por la alteza de estado a que el sujeto es predestinado. La dignidad de María, según Santo Tomás, es casi infinita. Luego la plenitud relativa de gracia de María es casi infinita.

Concordancia de Suárez.

La plenitud de gracia de María es la máxima después de la de Jesucristo. Por razón de su divina Maternidad.

Segundo Principio: La mayor cercanía al principio de la gracia determina mayor plenitud.

María la más allegada a la Humanidad de Cristo (afirmación explícita), luego la Virgen la más llena de gracia. María la más allegada a la Divinidad de Jesucristo (afirmación implícita). La Virgen «deaurata divinitate».

Suárez: Argumento tomado del deber filial.

Causa y finalidades de la plenitud de gracia en María, según Sto. Tomás y Suárez

La Puente.—*Principio de proporcionalidad.* La plenitud de gracia proporcionada a la Maternidad divina y requerida para el oficio de Corredentora. Cristo, luminare maius; María, luminare minus.

Principio de cercanía. La Madre de Dios más allegada a Cristo que los ángeles ya en el primer momento de su ser, luego ya entonces más santa que ellos.

Resumen de ambos principios.

María «deificata».

La razón del deber filial.

Causa y finalidades de tan estupenda plenitud: La divina liberalidad, la Maternidad divina, el oficio de Corredentora.

SANTO TOMAS Y SUAREZ

Es innegable que Sto. Tomás no dijo la última palabra en esta materia: la Mariología como tratado armónico e independiente se está elaborando en nuestros días; pero sí podemos afirmar que fué el Doctor común quien con sus principios fecundos abrió ancho camino a ulteriores investigaciones.

En este apartado estudiaremos precisamente los principios básicos que asentó la mente angélica de Tomás de Aquino. Presentaremos, agrupados,

sistematizados y ampliamente comentados los textos en que Santo Tomás habla de la plenitud de gracia de la Santísima Virgen y que hemos recogido espigando en sus diversas obras.

Comencemos examinando un texto básico, en el que el Angélico Doctor nos habla de la plenitud de gracia y del modo como ésta pueda hallarse en los distintos sujetos.

En la cuestión «Utrum plenitudo gratiae sit propria Christi» leemos:

> «Plenitudo gratiae potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius gratiae; alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiae dicitur esse plenitudo gratiae ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiae et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem; quia sc. habet gratiam et in maxima excellentia quae potest haberi et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus. Et talis gratiae plenitudo est propria Christi. Ex parte vero subiecti dicitur gratiae plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem...» [6].

Hasta aquí el principio general. Dejemos por ahora la aplicación que casi a continuación hace el Santo de este principio a la Santísima Virgen y establezcamos la división fundamental de la plenitud de gracia.

La una es absoluta; el que la posee llega al «summum» de la gracia en cuanto a su esencia y en cuanto a su virtud o efectos: esta plenitud es propia y exclusiva de Cristo.

La otra es relativa, corresponde al estado para el que ha sido elegido el sujeto que la posee y esta plenitud, añade el Santo Doctor, «una est plenior altera... secundum quod aliquis est divinitus praeordinatus ad altiorem vel inferiorem atatum».

Con estas palabras Sto. Tomás nos invita a considerar el estado o dignidad de los seres a los que Dios concedió su gracia para deducir de aquí la abundancia con que se la otorgó. Porque «unicuique dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur» [6'].

Principio de proporcionabilidad

María fué enriquecida con una plenitud de gracia que, no sólo superó en mucho a la de todos los ángeles y santos, sino que fué, para decirlo con las mismas palabras del Angélico, más expresivas que todas las ponderaciones ampulosas, «una gracia suficientemente e idónea para el estado, para el cual había sido elegida, para ser Madre de Dios» [7].

Ahora bien, «Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito» [8].

6. *S. Th.*, 3, q. 7, a. 10.
6'. Comm. in Epist. ad Rom. c. 8, lectio 5, *Opera Omnia*, t. XX, pág. 496.
7. *S. Th.*, 3, q. 7, a. 10 ad 1um. y q. 27, a. 4, c. y a. 5 ad 2um.
8. *S. Th.*, 1, q. 25, a. 6 ad 4um.

Luego parece lógico inferir que la gracia suficiente e idónea para una dignidad casi infinita deberá ser también casi infinita.

Por razón de su maternidad divina, María ocupa un lugar destacadísimo y único en toda la creación [8]. Según SUÁREZ pertenece al mismo orden hipostático [9]. La dignidad que por este título le conviene está fuera y por encima del orden de los demás hombres, siendo inferior solamente a la de Jesucristo. SANTO TOMÁS repite hasta la saciedad que por tal motivo la plenitud de gracia que corresponde a la Virgen es la máxima después de Jesucristo.

> «Homini Christo data est excellentissima gratia quia ad hoc est electus ut eius natura in unitate Personae divinae assumeretur; et post eum habuit maximam plenitudinem gratiae B. Maria, quae ad hoc est electa ut esset Mater Christi» [10].

SUÁREZ, en su abundante tratado sobre la santidad positiva de María, trata también este principio de proporcionalidad, y tanto le entusiasma, que lo viste con frases oratorias:

> «Unde propter hunc finem sanctificata est et veluti ad hanc formam paulatim disposita: et ideo tanto perfectius initium habuit, quanto terminus et finis altior futurus erat; tantoque melius disposita est quanto propter meliorem formam, tanto denique meliora iacta sunt fundamenta quanto aedificium altius erigendum erat» [11].

No abandonemos el hilo de nuestra argumentación, sigamos buceando en este rico filón tomista de la estrecha relación existente entre la Maternidad divina y la plenitud de gracia en María.

> «Rationabiliter creditur quod illa quae genuit Unigenitum a

8'. *S. Th.*, 3, q. 25, a. 5 y *In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 3.

9. Cfr. SUÁREZ, *De Myster.*, disp. I, sect. II, n. 4 y disp. XXII, sect. III, n. 6. Véase también lo que dice un comentarista tan autorizado del Doctor Angélico como es el Card. CAYETANO: «Nota quod iunctio secundum carnalem ad humanitatem assumptam a Verbo Dei vocatur in littera affinitas ad Deum, ita quod consanguinei Christi in quantum homo, sunt affines Dei ea ratione qua Deus deitatis est nomen, quae nulli est consanguinea. Sed natura humana ab extra ad deitatis fines attigit, quasi uxor ab extra adveniens in thalamo uteri virginalis et ideo Genitrix illius affinis Deo constituta dicitur. Non omnibus tamen huiusmodi affinibus hyperdulia debetur..., sed soli Beatae Virgini, *quae sola ad fines Deitatis* propria operatione naturali *attigit*, cum Deum concepit, peperit, genuit et lacte proprio pavit». *Comment. in 2-2*, q. 103, a. 4. De este texto tan preñado de doctrina, que no nos cumple ahora desarrollar, se suelen citar únicamente las palabras subrayadas.

10. *Comm. in Epist. ad Romanos*, c. 8, lectio 5. *Opera Omnia*, t. XX, pág. 496. Puede leerse también otro pasaje en el que el Santo Doctor después de hablar de la «plenitudo sufficientiae» de algunos santos y de la «plenitudo copiae» propia de la Iglesia, habla de la «plenitudo specialis praerrogatirivae, quae fuit in B. Virgine, secundum quam plena fuit, ut nihil in ea esset quod ad Deum non ordinaretur». *In III Sent.*, dist. 13, quaest. 1, art. 2, quaestiuncula 3.

11. SUÁREZ, *De Myster.*, disp. IV, sect. I.

> Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit» [12].

El Hijo de Dios, lleno de gracia y de verdad, aquel «de cuius plenitudine nos omnes accepimus», baja del Cielo y quiere hospedarse en el seno de una Madre Virgen, ¿a quién sino a ella ha de colmar de su gracia?

Y la razón íntima de ello nos la da Santo Tomás en estas egregias palabras, con las que enuncia el que nosotros llamamos

Principio de cercanía

> «Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere tanto magis participat effectus illius principii».—En este mismo axioma general se apoyó cuando probó la plenitud de gracia que debía atesorar el alma de Cristo [12']. Ahora lo aduce de nuevo para hacer de él oportuna aplicación a la Santísima Virgen: «B. V. M. propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae coeteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere» [13].

Analicemos brevemente el texto anterior, que nos dará a conocer la conexión íntima que establece Sto. Tomás entre la gracia de María y su divina Maternidad. Nos dice en primer lugar que María es la más allegada a Cristo en cuanto a la humanidad, porque de ella recibió el mismo Christo su naturaleza humana. Advirtiendo que si no puede darse mayor semejanza y unión más íntima entre la madre y el hijo, hablando en general de los hombres, hablando de María y Jesús tal semejanza y unión crece desmesuradamente en virtud de la Maternidad virginal.

Enunciado el principio general y la singular aplicación a la Santísima Virgen, la consecuencia fluye: «Et ideo prae coeteris debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere» [14].

Otra verdad se deduce del texto citado. Si la Santísima Virgen es la más allegada a Cristo en cuanto a la humanidad, precisamente por ser Madre de Dios, no habiendo en Cristo más que una sola Persona y ésta divina, la misma excelsa prerrogativa de su divina Maternidad, hace también a María la más allegada a la divinidad.

(.....)

Esta prerrogativa que confiere a María la gracia derivada de su divina

12. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 1; cfr. etiam: q. 7, a. 2 ad 1um. et q. 27, a. 5; *in 1-2*, q. 81, a. 5 ad 3um.

12'. «Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius» *S. Th.*, 3, q. 7, a. 1, c.

13. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5, c.

14. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5, c.

Maternidad, nos la describe también el Doctor Angélico en este otro pasaje, sacado de su comentario al Salmo 44:

> «'Adstitit Regina' Et potest exponi totum hoc de B. Virgine, quae Regina et Mater Regis est, quae adstat super omnes choros in vestitu deaurato i. e. deaurata divinitate; non quod sit Deus, sed quia Mater Dei est» [15].

¡Hermosa comparación! No es lo mismo, claro está, decir «un cáliz de oro» que «un cáliz dorado», pero nadie podrá negar que éste también participa de las cualidades del oro, de su color, su brillo, etc. María por ser Madre de Dios recibe una llenumbre tal de gracia divina que la inunda y empapa de resplandores divinos y es la suya una participación de la naturaleza divina muy superior a la común de Santos y Angeles. El P. La Puente nos lo explicará por la metáfora del hierro candente que sin dejar de ser hierro parece fuego. Y el dulce Abad de Claraval, citado por Sto. Tomás, lo condensará en estos bellos términos:

> «Vestis eum, vestiris ab eo ipso. Vestis eum substantia tuae carnis; sed ille te vestit suae gloria maiestatis» [16].

Suárez nos brinda una última razón de la singular plenitud de gracia de María. No se halla explícita en Sto. Tomás, aunque algunos de los textos ya aducidos toleran una interpretación en este sentido. Por otra parte es una idea afín pero no idéntica a la que desarrollaremos en el párrafo siguiente.

La razón del Doctor Eximio estriba en el deber filial.

> «Tandem hanc totam excellentiam debitam esse quodammodo huic dignitati ita potest explicari, quia decet matrem honorari a filio; immo ratione maternae dignitatis habet singulare ius ad bona filii» [17].

Veremos cómo La Puente supo ampliar bellamente la primera parte del raciocinio de su maestro.

Causa de la Plenitud de María

Para quien medianamente conozca la doctrina del Angélico (más aún: simplemente la doctrina católica) es excusado probar que la causa de la plenitud de gracia inicial otorgada a María es la bondad infinita y generosa de Dios, lo que equivale simplemente a afirmar la gratuidad de

15. *In Ps.*, 44, n. 11. *Opera Omnia*, t. XVIII, pág. 512.
16. Santo Tomás, *Opuscula varia*, t. XXXII, pág. 837.
17. Suárez, *De Myster.*, disp. I, sect. II.

la predestinación de María a la divina Maternidad [19] y la gratuidad de la gracia [20] (valga el pleonasmo) a ella concedida en atención a tan excelsa dignidad.

Idéntica doctrina expone Suárez al tratar de la predestinación de María [21] y al probar la sobreeminencia de la gracia inicial de la Virgen donde dice:

> «Secunda ratio esse potest quia Deus plus amat Virginem quam reliquos Sanctos omnes; ergo plus gratiae illi confert; gratia enim respondet amori Dei erga personam quam perfecte amat» [22].

Finalidades

En todo el macizo discurrir del Angélico queda también declarada la finalidad de tan singular plenitud de gracia. No fué otra que capacitar a María para Madre de Dios [23].

Apuntemos [24] una segunda finalidad de la plenitud de gracia en María: su redundancia en favor de todos los hombres. La plenitud faculta a María para su oficio de Mediadora. Esta verdad se halla formalmente expresada en varios textos del Aquinate que más adelante aduciremos y estudiaremos.

LA PUENTE

Vamos a dibujar una paralela. Tenemos para trazar esta línea los dos puntos necesarios, los dos principios de Sto. Tomás que destacan también en la prosa de nuestro Venerable.

Principio de Proporción

En sus Meditaciones nos repite una y otra vez que la santidad de María fué proporcionada a su dignidad de Madre de Dios y que siendo la Maternidad divina oficio muy superior al de cualquiera otra criatura, su plenitud de gracia debía asimismo exceder a la de Angeles y Santos.

> «De aquí he de subir a considerar cómo Dios nuestro Señor en su eternidad escogiendo a esta Señora para ser Madre suya, juntamente la escogió para ser vaso excelentísimo de su misericordia en

19. *S. Th.*, 3, q. 2, a. 11, ad 3um y *In III Sent.*, d. 4, q. 3, a. 1.
20. *S. Th.*, 1-2, q. 111, a. 1 ad 2um. y en 3, q. 2, a. 10, c.
21. SUÁREZ, *De Myster.*, disp. I, sect. I.
22. SUÁREZ, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV, n. 10.
23. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 4, c.
24. Ahora nos limitamos a consignar este extremo: todo el Capítulo V está consagrado a esta cuestión.

quien depositase todas las grandezas de gracia y de gloria que convenían a la Madre de tal Hijo...»

Y presuponiendo que la dignidad de Madre de Dios supera a todas las dignidades [25] concluye:

«por consiguiente las mayores que se concediesen a pura criatura» [26].

Pensamiento que precisa en otro pasaje con bellas palabras de sabor paulino:

«...con tanta abundancia y plenitud que excedía a los Angeles y Serafines del Cielo, para que fuese digna Madre de Dios y digna Reina de las Jerarquías Angélicas; haciéndola tanto mejor y más santa que ellos, cuanto era mejor el nombre que pensaba darle de Madre [27] que el que ellos tenían de siervos y ministros en su casa» [28].

Con más concisión en este texto definitivo:

«...y su plenitud era conforme a la dignidad de Madre de Dios que excede grandemente a las dignidades y oficios de los otros Santos» [29].

En su Comentario al *Cantar de los Cantares,* obra más reflejamente científica, hallamos la misma doctrina, pero aquí el P. La Puente nos declara expresamente que su argumento está tomado de Sto. Tomás:

«Hinc fere in immensum plenitudo crevit in Deipara; nam ut dicit Angelicus doctor, eo haec est maior quo praecellentius est munus et oficium ad quod electus est quisque a Deo; nullus autem est excellentius post Christum, nec Christo propinquius munus quam esse matrem eius praeelectam... Nulla ergo maior sub Christo potuit intelligi plenitudo gratiae quam quae data est matri ipsius Christi authoris et elargitoris gratiae» [30].

En este texto mezcla una insinuación del Principio de cercanía, purgado de esta complicación, el raciocinio del P. La Puente resulta exacto al que hicimos nosotros al comienzo de este capítulo arguyendo de un texto de Sto. Tomás de la 3, q. 7, a. 10, juntamente con otro de la 1, q. 25, a. 6, ad 1um. [31].

25. La grandeza trascendente de la Maternidad divina la encomia repetidas veces nuestro Venerable. Cfr. v. gr., P. II, M. 3, p. II y M. 6, p. II.
26. P. II, M. 3, p. III.
27. Eco inconfundible del «Tanto melior Angelis effectus, quamto differentius prae illis nomen haereditavit». *Hebr.* 1, 4.
28. P. II, M. 3, p. IV.
29. P. II, M. 6, p. II.
30. C. I, L. 1, e. VI, c. 52.
31. El Principio de proporcionalidad se halla también reflejado con diafanidad en este texto exegético: «Nam etsi plures dicantur pleni gratia et repleti

Merece destacarse que el P. La Puente, al argüir de Sto. Tomás en favor de la singular plenitud de gracia de María, consigna como parte integrante del «munus post Christum excellentius et Christo propinquius» de María el de ser «ipsius ad opus nostrae redemptionis quasi coadiutrix» [32]. La Corredención es, pues, para el P. La Puente causa lógica de la plenitud de gracia, por cuanto se requería poseer ésta para obrar aquélla. Quede constancia de este particular.

También Suárez [33], para probar que a María le fueron otorgadas en su misma concepción todas las virtudes morales per accidens infusas emplea este argumento: «Quia altiori modo fuit mater viventium quam Eva; immo et mater omnis gratia et virtutis»; con lo que nos da a entender que en su opinión no sólo la Maternidad divina nude sumpta mas también la Maternidad espiritual es causa lógica de la plenitud de gracia de María.

Continuando punto por punto el orden seguido en nuestro estudio sobre Sto. Tomás, debemos ahora hallar en el P. La Puente réplica a la afirmación del Angélico: «Post Christum habuit maximam plenitudinem gratiae B. Maria» [34]. Escogemos estas dos frases concisas y cadenciosas que tienen un ritmo de paralelismo casi salmódico. Son empero de San Anselmo [35] y el P. La Puente las hace suyas:

> «Decuit Virginem ea puritate nitere qua maior sub Deo nequit intelligi, decuit etiam ea sanctitate ac plenitudine gratiae fulgere qua maior sub Christo non valet inveniri» [36].

La misma idea expresa aplicando bellamente a la creación sobrenatural el versículo 16 del capítulo primero del Génesis:

> «Fecit Deus duo luminaria magna... Luminare maius Christus est, Sol iustitiae, quia omnibus modis etiam matrem suam infinita excedit dignitate... Deipara, licet respectu Solis sit luminare minus tamen respectu aliorum sanctorum luminare est maius cuius munus est praesse nocti instar lunae» [37].

Principio de cercanía

El principio de cercanía no se halla explícito en las Meditaciones, aparece claro en el Comentario:

Spiritu Sancto, quia totam gratiarum habuerunt plenitudinem, quam eorum munus, status et electio exigebat, tamen in hoc Deipara incomparabiliter omnes antecellit, sicut dignitas matris Dei alias superabat». C. II, L. 9, e. III, c. 844. De idéntica manera interpreta el «gratia plena» en P. II, M. 6, p. II.

32. C. I, L. 1, e. VI, c. 52.
33. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. II, n. III.
34. Santo Tomás, *Comment. in Epist. ad Romanos*, c. VIII, lect. V. *Opera Omnia*, t. XX, pág. 496.
35. San Alselmo, *lib. de Concept. Virg.*, c. XXVIII, ML. 159, 307.
36. C. I, L. 1, e. VI, c. 50. Cfr. etiam C. I, L. 1, e. XI, c. 101 passim.
37. C. I, L. 1, e. XI, c. 101. Cfr. etiam C. I, L. 1, e. XIII, c. 209.

> «...ea plenitudine quae in tali aetate conveniebat ei quae electa erat ut esset Mater Dei. In quo patronum habemus Angelicum doctorem. Nam quae, inquit, coniunctior erat fonti gratiae ampliorem ab eo gratiam habere debuit. Fuit autem beatissima Virgo Deo propinquior quam Angeli, si non natura, saltem quod excellentius est, dignitate matris Dei...» [38].

Alude al texto, que antes comentábamos, de la *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5, c.; y aunque no cita las palabras textuales, refleja sin embargo fielmente el pensamiento de Sto. Tomás.

Léase a continuación este párrafo feliz del P. La Puente en el que se conjugan ambos principios tomistas englobados en una metáfora tan bella como exacta, tan expresiva como diáfana:

> «Sicut enim sol iste corporeus montes altos, qui sibi sunt propinquiores, vehementius exurit et radiis suis illustrat: ita Sol iustitiae eos quos ad sublimiora Ecclesiae munia elegit et prae illis beatam Virginem, qua (ut inquit Divus Gregorius) [39] mons est domus Domini praeparatus in vertice montium, vehementius et ardentius illuminavit et inflamavit» [40].

Las últimas palabras del texto precedente nos llevan de la mano a tratar la impregnación de divinidad con que resplandecía la Santísima Virgen en virtud de la plenitud de gracia derivada de su divina Maternidad. Corresponde al «deaurata divinitate» de Sto. Tomás.

> «Sed amplius haec extollitur cum vocatur 'Collis Libani vel Thuris', quia in ea praeparatione sublimem recepit candorem et sanctitatem divinam redolentem naturam quae per thus significatur ita enim se Deo tradidit ut sicut ferrum ignitum non ferrum sed ignis apparet, sic deificata videretur ut merito etiam mons Dei et collis Dei dicatur, id est, ita sublimis et Deo similis ut appareat quid esse Dei» [41].

El término «deificata» se repite también en la siguiente cita:

> «...caroque eius quasi deificata videbatur ex superabundanti gratia quae spiritus intus plenus erat» [42].

Finalmente en el texto que a continuación copiamos se halla un pensamiento del Pseudo-Dionisio que el P. La Puente repite multitud de veces a lo largo de toda su producción literaria [43]:

> «Diximus supra Christum Dominum fuisse velut montem myr-

38. C. I, L. 1, e. XI, c. 101.
39. San Gregorio, *In expositione super I Regum,* ML 79, 25.
40. C. I, L. 1, e. XI, c. 102.
41. C. II, L. 7, e. XX, c. 457.
42. C. II, L. 9, e. XXII, c. 897.
43. Cfr. v. gr., *Guía Espiritual,* t. I, trat. II, cap. IX, etc.

> rhae propter naturam humanam mortalem collem vero thuris propter divinam impatibilem. Quis ergo ei similior quam mater eius quae ita humanis divina coniunxit ut (sicut D. Dionys. Areopagita dicebat) " nisi fides corrigeret putaret eam non creaturam sed Deum creatura hypostatice unitum?» [45].

La razón del deber filial que Suárez propone en su obra *De Mysteriis* [46] se halla vigorosamente expresada en las Meditaciones de su discípulo [47] y ampliamente desarrollada en el Comentario [48].

Terminemos como en el estudio sobre Sto. Tomás, proclamando con el P. La Puente.

Primero: la causa de la soberana santidad de María:

> «Todo lo cual procedió de la infinita caridad con que la Santísima Trinidad la amó sobre todos y la predestinó para tanta gloria» [49].

> «Es mar por la inmensidad de gracias celestiales que abraza dentro de sí comunicadas por la liberalidad del que la escogió por Madre» [50].

> «Sciebat enim non a se plenam sed ab alio, quae ex se nihil erat» [51].

Segundo, las razones o finalidades por las que Dios crea ese «vaso excelentísimo de su misericordia». Son las dos mismas que hallamos en la mariología de Sto. Tomás. A saber:

> «para santificar a la que había de ser su tabernáculo» [52].
> «para que le ayudéis en su oficio (de Redentor) como Corredentora y Madre espiritual de todos los hombres» [53].

44. Pseudo-Dionisius, *De divinis nominibus*, c. III, MG. 3, 163.
45. C. II, L. 7, e. XX, c. 458.
46. Suárez, *De Myster.*, disp. I, sect. II. Cfr. supra, pág. 17.
47. P. II, M. 3, p. IV.
48. C. II, L. 6, e. XXXI, c. 245 y 246.
49. P. II, M. 3, p. III.
50. P. II, M. 4, p. II.
51. C. II, L. 10, e. XVII, c. 1140.
52. P. II, M. 3, p. III.
53. P. II, M. 3, p. IV.

CAPITULO II

PLENITUD DE GRACIA DE MARÍA EN SU CONCEPCIÓN EN LA ENCARNACIÓN Y EN SU MUERTE, CON RELACIÓN A LA DE LOS SANTOS Y ÁNGELES

SUMARIO:

Santo Tomás: distingue tres diversas plenitudes de gracia en María. La primera o inicial fué superior a la inicial de cualquiera hombre o ángel. Conclusión.

Suárez: importancia de conocer su mente por su influjo sobre La Puente. Gracia consumada: circunstancia histórica de tal estudio; opinión. Gracia en la Encarnación: Ocasión metodológica de tal estudio; opinión. Gracia inicial: sentencia. Conclusiones.

La Puente: gracia consumada: Su sentencia explícita. Gracia en la Encarnación: su probable sentir implícito. Gracia inicial: su opinión explícita. Conclusión provisional.

SANTO TOMAS

Hasta aquí hemos tomado las palabras de Sto. Tomás acerca de la plenitud de gracias de María haciendo abstracción del tiempo en que cada una le fué concedida y evitando asimismo, en lo posible, toda comparación con la plenitud de los demás Santos.

Ahora vamos a precisar estos dos extremos.

El Doctor Angélico hablando de la primera santificación de María nos dice de un modo general: «prae coeteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere» [54].

Esta mayor plenitud hace que María sea templo de la gracia por encima de todos los demás Santos: «Est Templum mirabile prae omnibus sanctis» [55].

Superó en particular la gracia de San Juan Bautista y Jeremías, san-

54. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5, c.

55. Santo Tomás, *Opera Omnia*, t. XXIX, *sermo XXIII*, pág. 300. Cfr. etiam 3, q. 7, a. 10 ad 1um. et 3, q. 27, a. 1, c.

tificados en el vientre de sus madres: «Ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista et Jeremias» [56].

También excedió la Santísima Virgen al ángel más elevado por la plenitud de gracia que había recibido ya antes de la Encarnación: «B. Virgo excessit angelos... in plenitudine gratiae quae magis est in B. Virgine quam in aliquo angelo et ideo, ad insinuandum hoc, Angelus ei reverentiam exhibuit, dicens 'gratia plena', quasi diceret: Ideo exhibeo tibi reverentiam quia me excellis in plenitudine gratiae» [57].

Si bien es verdad que, como dice Suárez [58], Santo Tomás «casi no trató más que de la primera santificación» de la Virgen, sin embargo señala tres grandes ocasiones de santificación a las que corresponden tres plenitudes de gracia que, aunque íntimamente relacionadas entre sí, son distintas con relación al tiempo, circunstancias y estado de María en que le fueron concedidas. La primera es cuasi dispositiva y por ella la Virgen se hace idónea de ser Madre de Jesucristo; la segunda le fué otorgada al tiempo de encarnarse en sus purísimas entrañas el Hijo de Dios, y la tercera, perfección del fin, la recibió al entrar en la gloria [59].

En conclusión: 1.º El Angélico distingue tres diversas plenitudes de gracia en María.

2.º Respecto a la primera santificación de María Santo Tomás enseña [60], con toda seguridad, que la gracia inicial de la Virgen fué superior a la gracia inicial del hombre más santo y del ángel más encumbrado [61]. Es lo menos que se puede entender.

Sin embargo salta a la vista que los fecundos principios enunciados por el Doctor Angélico en esta cuestión 27 ofrecen anchurosa base en que apoyar más atrevidas afirmaciones [62].

3.º Con respecto a las otras santificaciones las enseñanzas del Santo Doctor son imprecisas para el intento que ahora perseguimos.

56. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 6 ad 1um.
57. Santo Tomás, *Expos. de Ave María. Opera Omnia*, t. XXVII, pág. 200.
58. Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. I.
59. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5 ad 2um.
60. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5.
61. Suárez interpreta explícitamente a Sto. Tomás en el sentido de que el Angélico se refiere aquí a la primera santificación de los ángeles y de los hombres, tanto infantes como adultos. Cayetano, por el contrario, lo había entendido solamente en comparación con los otros seres humanos (Cfr. *Caietanus*, In 3, q. 27, a. 5). El hacer extensiva la comparación al mundo de los ángeles parece iniciativa de Medina: In 3, q. 27, a. 5.
62. Por eso, sin duda, el Card. Sanz y Forés llega a asegurar que Sto. Tomás, con los Santos Padres, confiesa que Nuestra Señora poseyó una gracia inicial superior a la de los ángeles y santos, tomados colectivamente, Cfr. *Discursos sobre las grandezas y virtudes de la Santísima Virgen*. Tortosa, 1859, t. I, pág. 416.

SUAREZ

Veamos ahora el pensamiento del Doctor Eximio cuyo, influjo sobre La Puente en este punto fué máximo como afirman los biógrafos del teólogo granadino. El más insigne de todos ellos se expresa así:

«(La Puente) tuvo en particular a dicha el profundizar dos cuestiones que el Profesor (Suárez), cediendo a la inclinación de su piedad, sentó con esmero: la de la sobreeminencia de los méritos de María sobre todos los ángeles y Santos y la de la Inmaculada Concepción. En estos dos puntos tomó tan bien la doctrina oída el escolar La Puente que la llegó a exceder más adelante, cuando a su vez le tocó exponerla» [63].

El Doctor eximio y pío trató ya, aunque no de todos con la misma extensión y detenimiento, de la gracia de María en los tres estadios, arriba indicados, haciendo en cada uno de ellos comparación con la gracia de los demás Santos.

Gracia consumada de María

Es interesante conocer el proceso histórico de la doctrina que hoy leemos en *De Mysteriis Vitae Christi*, disp. XVIII, sect. IV. Nos lo cuenta el P. La Puente en su *Vida del P. Baltasar Alvarez*, cap. XXVI.

El insigne Apóstol de Andalucía y Patrono del Clero Secular español, Beato Juan de Avila, había enunciado en un sermón sobre la Santísima Virgen la opinión de que la gracia y santidad de la Madre de Dios sobrepuja, no sólo a la del mayor Santo y a la del Angel más encumbrado, sino aun a la de todos los Angeles y Santos considerados colectivamente [64].

63. Scorraille, *Vida de Suárez*, t. I, lib. II, cap. I.

64. «Porque habiendo el P. Maestro Juan de Avila, que hizo el *Audi Filia*, predicado en Andalucía, que la gracia de la Virgen Nuestra Señora era mayor que la de todos los santos juntos, así ángeles como hombres, que han sido y serán» Luis de la Puente, *Vida del P. Baltasar Alvarez*, Madrid, 1880, pág. 227. Cfr. Scorraille, *Vida de Suárez*, t. I, lib. I, cap. III y lib. II, cap. I, quien amplía el relato del P. La Puente. Por lo que respecta al Beato Juan de Avila diremos que en los escritos suyos hasta ahora publicados se hallan en abundante profusión textos referentes a la sobreeminencia de gracia de la Santísima Virgen. Trascribir estas citas, enjuiciarlas y discutirlas nos ocuparía demasiada extensión. Cfr. *Obras completas del Beato Juan de Avila*, B. A. C., 1953, t. II, págs. 324, 934, 935, 936, 951, 983, 1031, 1045, 1046, 1082, 1088, 1091, 1094, 1096, 1101, 1105, 1107, 1112, 1131, 1140, 1141, etc. Tampoco queremos dilucidar la cuestión de quién fué el primero en exponer tal opinión. En el mismo título de sus biografías de Suárez, Deschamps y Berlanga proclaman al Doctor Eximio «primer patrón del exceso y colmo de gracia y gloria de María Santísima sobre todos los ángeles y hombres considerados juntamente». Suárez (*De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV) afirma: «Esta conclusión no está estudiada en las disputas de los escolásticos y de los escritores más antiguos; y por eso no se encontrará tal vez en autor alguno explícitamente y en sus propios términos afirmada, ni, por el contrario, negada o rechazada; pero resulta probable y verosímil, tanto por los testimonios y conjeturas aducidos en nuestra primera sección cuanto por los testimonios y razones que iremos añadiendo ahora». A continuación aduce tes-

Llegó este aserto a conocimiento del P. Baltasar Alvarez, Rector en aquella sazón del Colegio de Medina, y del P. Martín Gutiérrez [65], Rector del de Salamanca, «que fué una de las estrellas resplandecientes de la corona de la Virgen», y ambos a dos, deseosos de difundir doctrina tan laudatoria de la Virgen, cuidaron previamente de que se estudiara con cariño y talento. «Procuraron, pues, que el P. Francisco Suárez, que entonces era

timonios de San Ildefonso, San Pedro Damiano, San Juan Damasceno, San Juan Crisóstomo, San Efrén, San Anselmo, San Jerónimo (a quien muchos hacen primer patrocinador de esta sentencia por aquella frase suya tan citada: «coeteris per partes, Mariae simul se tota infudit plenitudo gratiae») y San Bernardo. Razón tiene, pues, el P. Lepicier al afirmar: «Nec gratuita aut nova est ista assertio, ut voluerunt Vazquez et Henno, sed tutissimis traditionis principiis innititur». También han sido considerados como defensores más o menos explícitos de esta opinión:

San Buenaventura (Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima*, B. A. C., 1945, pág. 285),

San Vicente Ferrer (Beato Claudio de la Colombiere, *Serm. II para la fiesta de la Inmac. Concep.*, punto 2.°; Godts, *La sainteté Initiale de L'Immaculée...*, Bruxelles, pág. 190; Arintero, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, Salamanca, 1911, pág. 140, núm. 1; Roschini, *Mariología*, Roma, 1948, tomus II, página 129);

San Bernardino de Sena (Cristóphoro Vega, *Theologia Mariana*, Neapoli, 1866, núm. 1.150.—«Nadie, a excepción de San Bernardino de Sena enunció claramente la doctrina de que la Santísima Virgen superó en santidad a ángeles y hombres juntos». (Pérez Goyena, «Razón y Fe», mayo 1914, págs. 32-33). Idéntica afirmación había hecho ya Barrados).

San Lorenzo de Brindis (Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima*, B. A. C., 1945, pág. 265 y Aldama, *Mariología*, B. A. C., 1950, pág. 323 en nota, donde puntualiza su aserto en esta forma: Cf. eius *Mariale* (*Opera Omnia*, Patavii, vol. I, 1928), 230, 341, 425, 451, 462 ss. 472, 482, 499 ss.).

Duns Escoto (Cargante: *Apología y elogio del V. Dr. Juan Duns de Escoto*, Valencia, 1904, pág. 314. Rambla: *Tratado popular sobre la Santísima Virgen*, Barcelona, 1954, págs. 185 ss.).

Y el P. Aldama puntualiza otro extremo al escribir: «Ex his quae dicunt Suárez et Henriquez, doctrina haec, a B. Ioanne de Avila publice praedicata, primum in scholis propugnata fuit Salmanticae anno 1571, approbantibus Doctoribus pluribus illius Universitatis, inter quos Luisius Legionensis et Martinez Catalapiedra. Cf. R. de Scorraille, *François Suárez*, I, 77». *Mariología*, B. A. C., 1950, pág. 323, en nota.

65. «Puede creerse como piadosa y probable la sentencia de que la Virgen en gracia y gloria esencial y accidental de parte del objeto excede a la gracia de todas las restantes meras criaturas. A mí me alentó el Padre Gutiérrez, siendo Rector de este Colegio Salmantino de la Compañía de Jesús, que meditase sobre este punto, y lo que escribí consulté en noviembre de 1571 con Sánchez, que llegó a ser Obispo; Fr. Luis de León, Rodrigo Martín Martínez, que compuso los *Hipotipóseos*; Grajal que imprimió los *Comentarios a Miqueas*, y otros, de lo cual poco trató Suárez. Los mencionados maestros, al suscribir esta opinión, la mitigaron de suerte que no la dieron por segura, sino que la libraron de toda censura hasta que con el correr de las edades, mejor dilucidada, se apruebe y afirme intrépidamente» Henríquez, *Altera Pars Summae Theologiae Moralis*, Salmanticae, 1593, pág. 56, núm. 7. Podemos ampliar la alusión a Fr. Luis de León diciendo que, preso en las cárceles de la Inquisición, declaraba: «Item un parescer que dió en que dijo que era piadosa y probable opinión que Nuestra Señora Ella sola tenía más gracia que todos los demás Santos». Y aun cuando depone que «nada cierto podía deducirse en esa cuestión, por los unos o por los otros, ni de la Escritura, ni de los Padres, ni de los Teólogos», considera que «podía mantenerse pía y probablemente que el hábito de la gracia y la visión beatífica de la Virgen superan a las de todos los demás santos inferiores a Ella, reunidas y recogidas en uno». Salva y Baranda, *Colección de Documentos inéditos*, t. X, págs. 449-467.

pasante, pero de raro ingenio y no menos devoto de Nuestra Señora, hiciese una cuestión en la que probase ser esto muy probable y conforme a la doctrina de los Santos Padres y a toda buena razón. Hízola el P. Suárez muy a gusto de estos esclarecidos varones [66] y después la extendió y enriqueció y la puso en el segundo tomo sobre la Tercera Parte de Sto. Tomás» [67].

De ella transcribimos los siguientes párrafos de más relieve:

> «Probabiliter credi potest B. Virginem consecutam esse plures gradus gratiae et charitatis quam sint in omnibus sanctis hominibus et angelis etiam collective sumptis; itaque si mente concipiamus ea multitudine gratiarum Sanctorum omnium unam intensissimam gratiam consurgere (quod solum explicandae rei gratia dictum sit) non adaequaret intensionem gratiae Virginis».
>
> «Conclusio haec ab Scholasticis antiquis scriptoribus non disputatur et ideo fortasse in terminis a nemine reperietur asserta, sicut enim neque negata est neque improbata; sit tamen probabilis et verisimilis tum testimoniis et coniecturis adductis in prima conclusione tum etiam iis quas nunc adiiciemus».

66. A esta disertación escrita siguió más adelante una disputa pública. «Verificóse ésta (escribe el P. Pérez Goyena en el mencionado artículo de «Razón y Fe») después que tuvo lugar, en 10 de enero de 1570, la incorporación del Colegio a la Universidad. En esa ocasión, al decir de los PP. Guzmán y Henao, se designó a la Compañía el quinto puesto en los actos, luego de los dominicos, franciscanos, agustinos y benedictinos; y "el primero de nuestros escolares que los inauguró fué Francisco Suárez, defendiendo que la Virgen acaudaló un tesoro de gracias superior al de todos los ángeles y puros hombres juntos". Henao, *Scientia Media historice propugnata*, Salmanticae, 1665, núm. 1234». El P. Sártolo, biógrafo del Doctor Eximio, explica el motivo de esta elección: «Sabiendo cuán grato le había sido (a la Virgen) el desvelo de ilustrar los excesos, de su gracia, quiso defenderlos en pública disputa». Sártolo, *El Eximio Doctor y Venerable P. Francisco Suárez*, Salamanca, 1693, lib. I, cap. 14. Con estas palabras alude el P. Sártolo a una intervención sobrenatural que Scorraille relata de esta forma: «A creer a autores muy dignos de fe, Suárez conoció muy presto cuán agradable había sido a la Reina del Cielo aquel acto de piedad. Cierto día, meditando el P. Martín Gutiérrez sobre aquella inmensidad de los méritos de María, consideraba absorto de gozo el océano de gracias de que fué colmada su alma; y con un acto de admiración y amor expresaba su reconocimiento a Dios por haber ensalzado tan gloriosamente a la Madre de Su Divino Hijo. En aquel punto se le apareció la celestial Señora y le dijo estas palabras: *Vengo a agradecerte de lo que has hecho en honra mía, ordenando a Francisco Suárez que pusiera plenamente claro la excelencia de gracia que me sublima sobre toda la muchedumbre de las criaturas; y le agradezco que con tanto conato y piedad haya consagrado su talento a la manifestación de mi gloria.* Este hecho, anotado en los anales del Colegio de Salamanca por cronistas contemporáneos, lo refiere también el piadoso y docto P. Luis de La Puente en su Vida del P. Baltasar Alvarez, que se publicó viviendo todavía Suárez. Por maravilloso que sea, no parece inverosímil, atenta la santidad del P. Gutiérrez, el heroísmo de su martirio y los demás favores extraordinarios que recibió de la Reina del cielo». Scorraille, *Vida de Suárez*, pág. 106. Cfr. también: Henríquez, *l. c.*; Alegambe, *Muertos ilustres*, pág. 71; Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinem efussum militans*, pág. 6; Segneri, *El devoto de la Virgen María*, cap. V; Nieremberg, *Afición y amor a María*, c. XVIII. El P. Pérez Goyena alude a otra revelación que «puede leerse en los últimos capítulos de la *Mística Ciudad de Dios*, de la Venerable Madre María de Jesús de Agreda» art. cit.

67. La Puente, *Vida del P. Baltasar Alvarez*, cap. XXVI.

«Primum enim Sancti Patres, ubicumque loquuntur de gratia Virginis et gloria (perinde namque est), tam magnifice de ea sentiunt et loquuntur ut non solum praedictam perfectionem, sed maiorem etiam illi tribuere videantur».

«Et confirmatur quia maior est dignitas matris Dei quam munera Sanctorum omnium et dignitate etiamsi in unum congregentur; ergo optime huic dignitati respondet gratia quae omnium aliorum gratias superet» [68].

La sentencia de Suárez acerca de la gracia **consumada** de María es bien explícita: defiende como opinión probable y sólida, la sobreeminencia con respecto a todos los demás santos y ángeles considerados colectiva y globalmente [69].

Plenitud de María en la Encarnación

Esta cuestión la trata el Doctor Eximio sólo de paso y como forzado por una objeción que se puede poner a un texto que él aduce de San Bernardino de Sena en confirmación de la tesis que arriba expusimos. En la cita de San Bernardino se afirma que el consentimiento de María a la embajada del Angel implicó un acto tan puro de fe y obediencia, una preparación tan perfecta a lo que ella pedía Dios y una tan plena correspondencia a la gracia, que con sólo este acto la Virgen mereció en aquel momento más que todos los Santos juntos con todos los actos de su vida.

Pero según eso, objétese el mismo Suárez, se sacaría por consecuencia que María había ya antes de la Encarnación del Verbo llegado a la sobreeminencia global de gracia que nosotros le atribuímos a la hora del tránsito. No, responde el teólogo granadino: porque pudo no adquirir entonces esa sobreeminencia más que en cuanto al derecho y alcanzarla de hecho con su restante vida.

La respuesta quizás esté dada con desembarazo un tanto excesivo por lo que al insigne teólogo parece quedarle punzando un escrúpulo científico, para disipárselo añade a continuación: por lo demás si alguno admi-

68. Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV.

69. Esta doctrina de Suárez tuvo pronto decididos propugnadores: Luis de Torres († 1635), *Selectarum Disputationum... Partes duae*, Lugduni, 1634, página 154; Carlos del Moral, *Fons illimis Theologiae Scoticae Marianae...* Matriti, 1730, t. II, pág. 185; Sebastián Barradas († 1615), *Coment. in concordet histor. Evangel*, Colonia, 1628, lib. VI, 10. Spinelli, *Maria Deipara, Thomus Dei*, c. 4, n. 3 y c. 6, n. 11, etc., etc. Estos autores siguieron al Doctor Eximio, otros le rebasaron, como veremos más adelante. No faltaron tampoco impugnadores de la sentencia suareciana; acérrimamente la combatió Henno, *Theologia Dogmativa*, Venetiis, 1768, t. VI, pág. 449; con menos acrimonia y sin negarle verosimilitud, Tanner, *De Incarnatione*, Ingolstadii, 1627, col. 523-524; no halla ningún fundamento para su defensa, Vázquez, *In tertiam partem*, disputatio 119, n. 80, etc.

tiera la consecuencia que acabamos de expresar tal vez no tendría parecer totalmente ajeno a la verdad [70].

La gracia inicial de María

Tratando de la gracia **inicial** de María, Suárez [71] precisa y amplía [72] lo dicho por Santo Tomás, en el sentido de defender que la gracia **primera** de la Santísima Virgen fué superior a la gracia **consumada** que haya tenido el mayor Santo o el Angel más encumbrado al terminar su tiempo de prueba y entrar en la gloria [73]. Y la razón es clara, porque si la gracia responde al amor que Dios profesa, el que Dios tuvo a María en su primer latido de vida, como a futura Madre, excedía inmensamente al que tuvo jamás a Santo o Angel alguno; si la gracia responde a la alteza de misión para que Dios elige, el oficio y dignidad de Madre de Dios, a que María en su concepción estaba destinada, aventaja sin comparación al cargo de cualquiera de ellos. En este sentido acomodan los autores las palabras del Salmo 86: «Fundamenta eius in montibus sanctis», como si dijeran: la última perfección de gracia, que en los Angeles y Santos tiene carácter de cima y término, en la Virgen marca el punto de partida.

> «Quarto addo pium et verissimile esse credere gratiam Virginis in prima sanctificatione intensiorem fuisse quam supremam gratiam in qua consummantur Angeli et homines».
>
> «Solet ad hanc veritatem accommodari illud Psal. 80 Fundamenta eius in montibus sanctis, quia fundamenta sanctitatis Virginis posita fuerunt ubi alii Sancti consummantur».

70. «Dices: hac ratione probaretur B. Virginem habuisse hanc gratiae plenitudinem ab eo saltem instanti in quo incepit esse mater Dei. Respondetur negando consequentiam; satis est enim quod tunc habuerit totam hanc perfectionem quasi in radice quia nondum pervenerat ad ultimum terminum perfectionis suae; quamquam si quis illud consequens concederet fortasse non admodum erraret». *De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV.

Estas afirmaciones de Suárez no facultaban ciertamente al P. Justino Mieckow, O. P., para afirmar, como afirmó, que, en opinión de Suárez, la Santísima Virgen no creció en gracia a partir de la Encarnación. *Conferencias sobre las Letanías*. Traduc. castellana, Madrid, 1882, t. II, pág. 523. Véase en el capítulo cuarto de este artículo el apartado que dedicamos a Suárez.

71. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. I. No faltan defensores de esta teoría entre los autores anteriores a Suárez, v. gr., San Juan Damasceno, en *Orat. de Nativ. Virg.*, MG 96, 648 ss.

72. Cfr. supra, pág. 24 y compárese.

73. El Doctor Eximio no compara la gracia **inicial** de María con la consumada de todos los Santos **juntos**, sino con la de cada uno en particular. Con ser tan precisa la sentencia de Suárez, fué sin embargo mal comprendida: en vez de tomarla en sentido distributivo se tomó en sentido global. Tal hicieron, en primer lugar, Lohner († 1697), *Instructiones practicae in quibus agitur de Sacerdotii origine*, Venetiis, 1738, pág. 407; también Viva, *Damnatae theses*, Patavii, 1756, pág. 484; San Alfonso M.ª de Ligorio, *Le Grorie di Marie*, part. II, disc. II; Sedlmayr, *Summa aurea*, t. VII, col. 1011, núm. 656; Stamm, *Mariología*, Paderborne, 1881, pág. 54; etc. etc.

«Licet enim in mystico sensu argumentari, praesertim cum Ecclesia huiusmodi Scripturas Virgini accommodet».

«...et hoc sensu negari non potest quin gratia viatoris sit interdum intensior, licet perfectio status beatifici alia ratione sit excellentior. Et eodem sensu dicimus primam gratiam B. Virginis fuisse intensiorem quia ex vi eius si cum illa sola transiret ad patriam, maiorem quam ullus Angelorum gloriam fuisset habitura». Aduce el parecer de Molina [74].

En suma:

1.° Suárez defiende que en el primer instante la gracia de María sobrepujó a la gracia consumada del mayor Santo y del Angel más encumbrado.

2.° Suárez tolera la opinión de que María ya en la Anunciación alcanzara mayor plenitud de gracia que todos los Santos y Angeles juntos al final de sus carreras.

3.° Suárez defiende que en su tránsito la Virgen Sacratísima alcanzó más perfecta consumación de gracia que todos los Santos y Angeles juntos.

LA PUENTE

El P. La Puente [75] distingue múltiples ocasiones de santificación para la Virgen. De ellas nos ocuparemos en el capítulo dedicado al Crecimiento de la gracia de María [76]. Ahora nos fijaremos solamente en las tres solemnes ocasiones que estableció Santo Tomás [77].

Gracia final de María

Referente a la gracia consumada de la Santísima Virgen La Puente expresa su opinión con claridad y de las más diversas maneras.

Hablando de la gracia final de María:

«...sic utramque (humanam et angelicam) naturam Virgo singularis exsuperat et immensitate gratiae et fulgore virtutum» [78].

La inmensidad de gracia que poseen la naturaleza humana y la angélica es inferior a la que atesora la Virgen sola.

«His omnibus (sanctis omnium ordinum) simul assimilatur Dei Ge-

74. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. I.
75. También Suárez.
76. Vide. Capítulo IV, pág. 59.
77. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5.
78. C. II, L. 9, c. V, c. 861.

nitrix, quia in ea una omnium gratia et virtutes incredibili tamen excessu continentur» [79].

Las gracias y virtudes de todos los santos no hubieran sido bastantes a llenar la concavidad del alma de María al morir. Su capacidad era sobrado recipiente para tal caudal. Luego la plenitud que en realidad llenaba los senos de esta alma descomunal medía una cantidad de gracia superior a la que lograron almacenar los Santos todos con el mérito de sus vidas enteras [80].

Pero oigamos todavía a nuestro místico:

«Sed et altius evolat... Nam quidquid sapientiae et gratiae elucet in illis (in omnibus angelis) multo excellentius effulget in illa» [81].

Recoged en un haz luminoso todas las partículas fosforescentes de gracia que halléis entre los nueve Coros de los Angeles y con todas ellas coadunadas no lograréis un foco tan potente y radiante como el que forma la gracia única de María [82].

Y juntando lo dicho respecto de los hombres y respecto de los Angeles, concluye:

«Merito ergo utrique hominum et angelorum equitatui Virgo comparatur quae utrorumque gratias et dona sic amplexata est ut sicut stellarum exercitus obscuratur a sole sic illorum gratiae sint ac si non essent in eius praesentia» [83].

79. C. I, L. 3, e. III, c. 670.

80. Perdone el lector en este caso la impropiedad de nuestro lenguaje; la gracia es una cualidad inmaterial e inextensa en absoluto. «Dicendum quod caritati non convenit quantitas dimensiva sed convenit ei quantitas virtutis», *S. Th.*, 2-2, q. 24, a. 4, ad 1um. Lo mismo se diga de la gracia. Acerca de cómo aumentan los hábitos. Cfr. *S. Th.* 1-2, q. 52.

81. C. I, L. 3, e. III, c. 670.

82. Advertimos de nuevo al lector de la impropiedad de lenguaje: la gracia no aumenta por acumulación de partículas ni superposición de cantidades. Excúsense de buena gana tales locuciones en atención a su fuerza expresiva. El sabio P. Garrigou-Lagrange ilustra esta misma opinión mariológica con estas excelentes comparaciones: Una piedra preciosa, como el diamante, vale más que un montón de guijarros. Un santo, como el Cura de Ars, con sus oraciones podía más que todos sus feligreses juntos. El poder de un rey es superior, no sólo al de su primer ministro, sino también al de todos sus ministros juntos. Y aporta esta observación: «Si los antiguos teólogos no han tratado explícitamente esta cuestión, fué, probablemente, porque la solución les parecía evidente. Decían, por ejemplo, al fin del tratado de la gracia o de la caridad, para demostrar su dignidad: mientras que una moneda de diez francos no vale más que diez francos de a uno, una gracia o una caridad de diez talentos *vale mucho más que diez caridades de un solo talento* (Cfr. «Salmanticenses», *De Charitate*, Disp. V, dub. III, & 7, núms. 76, 80, 85, 93, 117); y por esto el demonio busca mantener en la mediocridad a las almas que por la vocación religiosa o sacerdotal son llamadas a mayor perfección; quiere impedir el pleno desarrollo de la caridad, que haría muchísimo más bien que una caridad multiplicada simplemente en grado común o acompañada de tibieza». *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, trad. cast. pág. 70.

83. *Ibidem.* Idea ya expresada por San Pedro Damiano en uno de sus sermones.

En la primera parte de este texto se dice que la Virgen vale tanto como este ejército innumerable que forman las legiones de los Angeles y los escuadrones de los Santos, puesto que ella engloba en sí todas las gracias y dones, todas las galas y pertrechos con que cuenta este ejército. En la segunda parte reanuda otra vez la metáfora de la luz recargando la contraposición entre el brillo esplendente —como de luz solar— de la gracia de María y el tenue parpadeo —como de luz estelar— de la gracia toda distribuída entre los Santos y los Angeles. Ante la plenitud ingente de María las plenitudes sumadas de todos los Santos y Angeles ¡no cuentan!

> «Unde terribilis est, id est, mirabilis et spectabilis sicut castrorum acies ordinata, quoniam quidquid pulchritudinis est in universa coeli militia in ea videtur comprehensum» [84].

Todas las bellezas que Dios ha derramado en las legiones de bienaventurados las reúne y atesora la Reina del Cielo.

Y a continuación describe cómo María junta en sí la gracia recibida por las Vírgenes, el mérito alcanzado por los Mártires y la ciencia que atesoran los Doctores. En el Cielo Empíreo estos tres Ordenes son respectivamente la Luna, el Sol y las estrellas, empero la Madre de Dios está vestida de Sol, calzada con la Luna, coronada de estrellas, es decir, brilla con todos los fulgores que despiden los coros celícolas.

Profundo y sólido es el texto siguiente:

> «La Santísima Trinidad ama a esta Señora más que a todos los Angeles y Santos juntos por la excelencia de santidad que tiene sobre todos ellos» [85].

Establece aquí, siguiendo las enseñanzas de la teología católica y en especial las de sus dos más egregios representantes [86], establece una proporción de razón directa entre la santidad de María y el amor que Dios le profesa. En efecto, la santidad se mide por los grados de gracia y la gracia es un efecto objetivo de la Bondad divina. Pero Dios se ama a sí mismo y a todas las cosas con un único y simplicísimo acto puro. Luego decir que Dios ama más a una persona que a otra, no puede en modo alguno significar que a una atiende con un acto más intenso de amor que a la otra, sino única y exclusivamente da a entender que en una ha depositado más dones que en la otra. El amor de Dios es creador [87].

84. C. II, L. 9, e. V, c. 862.
85. P. V, M. 38, p. I.
86. Santo Tomás, *S. Th.*, 1, q. 20, a. 4; Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV, n. 10.
87. *S. Th.*, 1, q. 20, a. 2: Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. *S. Th.*, 1-2, q. 110, a. 1, c. y ad 1um: Causatur ex dilectione divina quod est

Todo lo cual, aplicado al texto, nos sirve para precisar el segundo término de la comparación que el Venerable deja imprecisa con esta fórmula vaga: «santidad sobre todos ellos». Porque si esta santidad sobre todos ellos ha de ser proporcional, como afirma el mismo P. La Puente, al «amor a esta Señora más que a todos los Angeles y Santos juntos», es claro que será una santidad superior a todos los Santos y Angeles juntos.

Pero vayamos ya en busca de un texto lapontino en el que no por la interpretación de sus metáforas ni por medio de deducciones, sino por afirmación directa y diáfana aparezca su sentir sobre la gracia consumada de María.

El texto que presentamos contiene una afirmación explícita, formal y refleja de su opinión personal.

La autenticidad y paternidad de la cita no ofrece duda alguna [88].

> «También se ha de advertir lo que dize aquí de la Virgen Sacratísima, que conoció más de aquel libro que todos los Santos juntos, lo qual es muy conforme a la sentencia que tengo por muy verdadera, y la prueva largamente el Padre Francisco Suárez en su segundo tomo sobre la Tercera Parte de Santo Tomás que esta Reyna Soberana tiene mayor gracia y gloria, que todos los Angeles y Santos que ay, y avrá en cielo juntos» [89].

De los textos transcritos y de otros que podríamos aducir [89'] resulta claro y firme que el P. La Puente en la cuestión de cuál sea la gracia **consumada** de la Santísima Virgen sigue el parecer de Suárez y sostiene lo que nosotros llamamos sobreeminencia **global.**

in homine Deo gratum. *S. Th.*, 1, q. 20, a. 4, ad 4um: Illi sunt meliores et magis dilecti qui plus habent de gratia.

88. Trascribimos del «Compendio» (lib. 2, cap. I, págs. 64-65), escrito por el P. Camilo M.ª Abad, S. J., quien, al enumerar las obras del P. La Puente, escribe: «Como libro del P. La Puente se ha considerado también la «Primera Parte de la Vida de Doña Marina de Escobar», relación autobiográfica de la Sierva de Dios, que él dejó a su muerte preparada para la imprenta. Véase, con palabras inéditas del mismo P. La Puente, la labor que él hizo en es historia. «De todos estos (escritos de Doña Marina) *he compuesto* una historia, aunque la Doña Marina llevaba intención de poner todo el discurso de su vida y cosas como la Beata Madre Teresa de Jesús; pero no me pareció convenir esto. Porque realmente tiene estilo derramado y prolijo; repite una cosa muchas veces, para darse a entender y con palabras demasiadas; y así juzgué que era mejor que yo fuese hablando como historiador della, como de tercera persona y algunas veces introducirla en primera persona: v. gr.: Dice, pues, ella así, etcétera, corrigiendo el estilo». Véase también, Camilo M.ª Abad, S. I., *Estudios de sus libros*, MISCELANEA COMILLAS, 1954, XXI, págs. 257-318.

Cfr. etiam Cachupín, S. J., *Vida del Venerable P. Luis de la Puente*, lib. 1, cap. XIV, n. 17, págs. 114-115.

Con referencia concreta al texto que aducimos diremos que no hacen falta ojos de lince para advertir que se trata de una consideración que el P. La Puente hace a una visión habida por Doña Marina.

89. La Puente, *Primera Parte de la Vida de Doña Marina Escobar*, cap. XXII, páginas 539-540.

89'. C. I, L. 1, e. VI, c. 101; C. II, L. 6, e. XXI, c. 174; C. II, L. 9, e. III, c. 843; C. II, L. 9, e. IV, c. 851; etc

«Altera excellentia fuit ab immenso eius incremento, superexcedit enim eius solus acervus reliquos omnes quos sancti congregaverunt simul sumptos, non operum multitudine sed merito, valore et dignitate» C. II, L. 9, e. XIII, c. 916.

Santidad de Madre

Todos los teólogos están contestes en afirmar que la Encarnación del Verbo importó para María una infusión sobreabundante de gracia.

Algunos [90] concretan tal plenitud estableciendo comparación con la de los demás Santos.

No es tan explícito nuestro autor como podrá verse en el siguiente delicioso párrafo:

«¡Oh qué plenitud de bienes recibió en aquel momento! Porque como este sol visible, luego que fué criado en este mundo, le llenó de su luz y le comunicó su calor e influencias; así el Sol de justicia, Cristo Nuestro Señor, en el mismo instante en que fué concebido y formado en el mundo abreviado de su Madre, la llenó de grandísima luz y calor celestial, con influencias de vida eterna. Y la que antes estaba llena de gracia, entonces quedó muy más llena y colmada de todas gracias y de inestimable gozo con la posesión de ellas» [91].

En otro texto afirma que la santidad de María ya entonces igualaba a la de los Angeles más encumbrados. Pero, como se verá más adelante, esto no es decir mucho dentro de la tesitura lapontina.

«También puedo piamente contemplar, cómo el Angel San Gabriel, entrando en el cielo, predicaría a sus compañeros la excelente humildad, sabiduría y santidad de la Virgen, alegrándose todos de que tuviese Dios en la tierra persona que le agradase tanto como los moradores del Cielo» [92].

Gusta el P. La Puente de esta comparación explícita, entre María viadora y un ángel comprehensor, inspirada sin duda y fundamentada en una afirmación de Suárez [93]. La repite tres o cuatro veces [94]. Pero el sentir de

90. V. gr., Lepicier, *Tract. de Bma. Virgine*. En el cap. I, art. 4, prop. IV, página 11, dice: «In momento Incarnationis Verbi gratia B. Virginis superavit gratiam finalem omnium simul sanctorum et angelorum». Lo mismo, Gregorio de Valencia, In III, q. 27, a. 5.

91. P. II, M. 9, p. I.

92. P. II, M. 8, p. III.

93. «...et hoc sensu negari non potest quin gratia viatoris sit interdum intensior...». *De Myster.*, disp. IV, sect. I.

94. V. gr., en C. II, L. 9, e. III, c. 844 dice también: «Nondum filium conceperat et iam vocatur ab Angelo gratia plena: et audeo dicere tanta plenitudine quae nec in terris nec in coelis hactenus inventa fuisset maior, nam quamvis

La Puente referente a la plenitud de María en estado ya de Madre es mucho más avanzado de lo que pudiera suponerse leyendo las líneas transcritas. Es verdad que no tiene ninguna afirmación explícita y formal, pero basta hacer una sencilla deducción, necesaria por otra parte para armonizar su doctrina, y nos hallamos ya en posesión de una opinión original y brillante.

En efecto, según La Puente:

1.º María fué constituída medianera universal al ser hecha Madre.

2.º Entonces mismo, recibió, como era razón, una redundancia tal de gracia que pudiera surtir a todos los redimidos.

La conclusión, que él no formula, nos parece sin embargo, legítima: La plenitud de gracia que en tan solemne ocasión recibió la Madre de Dios excedía ya a la plenitud final de todos los Santos [95].

Para exhibir documental comprobación del sentir del P. La Puente en este particular, no queremos recurrir a distintos pasajes de sus obras y engarzar caprichosamente sus ideas dispersas; en un mismo pasaje y enlazadas por el propio Venerable hallamos las dos premisas que formulábamos [96].

En el Comentario, libro primero, exhortación 23, párrafo 3, columnas 209 y 210 desarrolla estas ideas bajo el siguiente esquema:

> A María, que ya era plena de gracia, Dios le infundió mayor plenitud al tiempo de encarnar [97].
>
> Esta plenitud fué tal que superó a los demás Santos [98].
>
> Por lo que exultante de gozo exclamó: Magnificat anima mea...
>
> «Qui potens est et sanctum nomen eius» equivale a «oleum effussum nomen tuum» y significa la gracia capital de Cristo [99].
>
> «Fecit mihi magna» significa que Cristo comunicó en parte a su Madre su dignidad de Cabeza otorgándole una sobreabundante plenitud de gracia con destinación a nosotros [100].

Angeli superarent visione beatifica, ipsa tamen praecellebat gratia et charitate, quam non repugnat in viatore maiorem esse quam in aliquo comprehensore».

Y en P. II, M. 3, p. IV leemos: «De suerte que la Virgen comenzó su carrera por donde los Angeles acabaron la suya; y estando en la tierra tenía más grados de santidad que los que vivían en el cielo, sacando lo que es propio de aquel estado».

95. Véase en la página siguiente nuestra consideración final.

96. Ambas ideas disociadas constan con documentación aplastante en el capítulo V de esta misma Sección.

97. C. I, L. 1, e. XIII, c. 209.

98. Ibidem.

99. C. I, L. 1, e. XIII, c. 210.

100. Ibidem.

Pues también de la Virgen dice la Iglesia: «unguentum effussum nemen tuum» [101].

Y en efecto, ella es la medianera de cuya plenitud desbordan a nosotros los bienes de gracia que manan de Cristo [102].

Por eso dice San Lorenzo Justiniano: «Cómo no ha de ser llena de gracia la que es Madre de Dios, escala del paraíso, puerta del cielo, espanto de los demonios, esperanza de los pecadores, mediadora verdaderísima entre Dios y los hombres» [103].

En este esquema se hallan formalmente enunciadas las dos premisas arriba dichas que a nuestro entender justifican la conclusión:

Por la Encarnación del Verbo la plenitud de gracia de María superó a la plenitud de gracia consumada de todos los Santos juntos.

No se nos oculta que el raciocinio no es tan contundente como para que su conclusión no esté expuesta a vivisección por una distinción escolástica. Pero la mejor confirmación de nuestra interpretación se hallará en el párrafo siguiente.

Gracia inicial

Muchas veces, el P. La Puente sobrepone la gracia inicial de María a a la gracia consumada de cualquier Angel o Santo.

En otros pasajes sus palabras pueden y deben interpretarse en abono de la opinión según la cual la gracia inicial de la Santísima Virgen excedió a la gracia final de todos los Angeles y Santos juntos, o sea considerados no distributiva, sino colectivamente.

Omitiremos en gracia de la brevedad los testimonios en favor de la sobreeminencia «singillatim» y aduciremos solamente los textos que delatan su sentencia más avanzada: la sobreeminencia «collective» o global.

Estos textos no necesitan explicación, por más que carecen de la justeza de una fórmula escolástica y de la claridad propia de la moderna metodología científica. Téngase en cuenta que no se lee otra cosa que pláticas espirituales y que la sentencia era poco común en el tiempo que esto se escribía. Suárez, como hemos visto, no la defendió, aunque lo afirmen no pocos autores después de San Alfonso María de Ligorio [104].

Primer texto:

«...beatissima Virgo in sua prima sanctificatione universos est supergressa (angelos) ut etiam tunc potuerit vocari «gratia plena».

101. C. I, L. 1, e. XIII, c. 210.
102. Ibidem.
103. Ibidem.
104. Véase la nota 73.

Y unas líneas más abajo:

«quia omnia gratiarum genera sunt illi tunc temporis communicata tanta praecellentia ut dicere de ea possimus: «Fundamenta eius in montibus sanctis» [105].

Segundo texto:

«Cum enim mater futura esset ipsius olei id est Christi, unxit eam Deus oleo gratiae et laetitiae prae omnibus progenitoribus et consortibus suis. Si quid fidei et oboedientiae fuit in Abraham, per Christum; si quid submissionis et patientiae in Isaac, si quid longanimitatis et laborum tollerantia in Jacob; si quid mansuetudinis et misericordiae in David, et si quid denique sanctitatis oleum fuit in progenitoribus eius totum id praecellentiori et uberiori modo infussum est illi: quoniam omnes posteri illam, sicut illa propter Christum, et sicut omnia flumina intrant in mare ita (inquit Divus Bonaventura) omnes congregationes gratiarum sunt in María» [106].

Tercer texto:

«Nam, ut dixit Divus Hieronymus, bene gratia plena quia caeteris per partes praestatur Mariae vero se totam simul infundit gratiae plenitudo.

«Pleni quidem fuerunt Patriarchae, pleni Apostoli, et Martyres, pleni Cherubin et Seraphin; at omnium plenitudo inventa est in illa» [107].

Como se ve en el primero de los textos aducidos se proclama la sobreeminencia de María en gracia sobre todos los Angeles juntos; en el segundo se asevera la sobreeminencia de la santidad de la Virgen sobre la de los Santos del Antiguo Testamento considerados colectivamente; en el tercero se afirma que Nuestra Señora encierra en sí las plenitudes de todos los Angeles y Santos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento [108].

Tal es la interpretación no escrupulosa pero sí razonable y justa de estos tres importantísimos pasajes.

Para ilustrar la doctrina expuesta en este apartado, permítasenos copiar de la *Vida de Doña Marina de Escobar* el relato de una visión y la introducción que le pone el P. La Puente.

El relato es como sigue:

«Otro año el de 1623, día de la Natividad de la Santísima Virgen Nues-

105. C. I, L. 1, e. XI, c. 100.
106. C. I, L. 1, e. XXIII, c. 206-207.
107. C. I, L. 1, e. VI, c. 51.
108. A favor de esta sentencia mariológica pueden y suelen aducirse textos de Pío IX, León XIII y Pío XII.

tra Señora, ví a su Magestad recién nacida, hermosíssima y bella, cercada de infinitos lazos de oro finissimo y muy resplandecientes que se extendían por todo el mundo... y otras muchas riquezas, todas significadoras de las grandíssimas virtudes de la recién nacida, detrás desta Señora estavan las tres Divinas Personas, y tenían en sus manos un rótulo que dezía. Tota pulchra es Amica mea, et macula non est in te, aludiendo a su Purísima Concepción: estando assí comenzó, como cuando graniza fuertemente, a caer acá en la tierra de aquellos Divinos tesoros en grande abundancia, y doce Angeles del Señor salieron muy diligentes, y con grande priessa a cogerlos y llevarlos al Tesoro de la Iglesia, que eran los sobreabundantes merecimientos que aquella Santíssima Señora en aquella edad tenía que me pareció eran mucho mayores entonces que los merecimientos de los demás Santos juntos» [109].

El prólogo, que a este capítulo escribió el P. La Puente, reza: «De grande consuelo son para los Fieles, las particulares revelaziones que Nuestro Señor haze, confirmando y esclareciendo los misterios de nuestra Fe, que ha revelado a su Iglesia, quando juntamente da bastantes testimonios de que su Magestad es el que las haze; tales han sido las que hizo a Doña Marina de Escobar con modos tan varios, tan propios, y grandiosos que descubren bien ser Dios el que esto hazía, para mostrar (como el mismo Señor se lo dixo) por una mugercita, sus grandezas a los Letrados del mundo, a mayor gloria suya».

Cerremos este ya largo capítulo con estos egregios testimonios en que nuestro autor pondera magistralmente la singular plenitud de gracia de María:

> «...ab Angelo per excellentiam praedicatur gratia plena non hac vel illa gratia, non hac vel illa plenitudine, sed omni gratia et virtute plena; omnique plenitudine quae in quavis aetate illi competebat» [110].

> «...turris perfectionis Evangelicae semper in ea fuit perfecta, et consummata, omnem cum summa firmitate habens altitudinem quae pro eo tempore conveniebat» [111].

> «Quis times Maria? quid turbaris? Non est quod timeas, quia te vocaverim gratia plenam et inter mulieres benedictam, quia invenisti gratiam apud Deum; non quomodocumque sed singulariter et unice, et prae omnibus puris creaturis, per antonomasiam, tu invenisti gratiam apud ipsum, ut plena sis omni gratia. Osculatus est osculo oris sui et praecellentissima tibi suae gratiae dona concessit» [112].

109. La Puente, *Vida de la esclarecida Virgen Doña Marina de Escobar*, lib. 2, cap. I, § 2, págs. 145-146.
110. C. II, L. 7, e. XV, c. 407.
111. Ibidem. Cfr. etiam, C. II, L. 9, e. V, c. 860.
112. C. I, L. 1, e. VI, c. 50. Cfr. etiam C. II, L. 9, e. VI, c. 844.

CONCLUSION PROVISIONAL.—Creemos, en consecuencia, que puede seguirse diciendo, como hasta el presente se ha venido generalmente afirmando, que el P. Luis de La Puente sostuvo ya la sobreeminencia *global* de gracia para la Santísima Virgen en el primer instante de su Concepción. La gracia *inicial* de María sobrepasó la gracia consumada de todos los hombres y ángeles colectivamente considerados.

¿Fué el Venerable vallisoletano el primero en atribuir a la Virgen tan encomiástica prerrogativa?

He aquí el cuadro (incompleto) de teólogos antiguos que se pronunciaron abiertamente a favor de esta sentencia: San Lorenzo de Brindis († 1619) *De laudibus, de invocatione et de festis B. Mariae Virginis* (Cfr. Alastruey, *l. c.*); Bartolomé de los Ríos († 1652) *Hierarchia Mariana,* Amberes, 1637, lib. V, cap. 19, pág. 548; Fernando Quirinos de Salazar († 1646), *Expositio in Proverbia,* Compl. 1618, t. 1.°, núm. 133; Rhodes († 1661), *Disputationes Theologicae Scholasticae...*, Lugduni, 1671, t. II, q. 4, s. 3, par. 1, página 242; Henríquez († 1608), *De ultimo fine hominis,* Salmanticae 1594, c. X, n. 7; Vega († 1672), *Theologia Mariana...*, Neapoli, 1866, pal. 16, cert. 3, n. 1150; Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis,* Lugduni, 1681, lib. 10; Velázquez († 1642), *Maria Immaculate Concepta...*, Pinciae, 1653, lib. III, diss. III; Garau († 1701), *Maria Deipara Elucidata,* Lugduni, 1685, página 195; San Alfonso M.ª de Ligorio († 1787), *Le Glorie di Marie,* Roma, 1750, par. II, disc. II; Jerónimo de Montefortino († 1728), *Ven. Joannis Duns Scoti Summa theologica,* Roma, 1739, tom. V, q. 27, a. 5, etc.

Nosotros hemos exhumado a este respecto unos textos, bastante convincentes, del Comentario lapontino al *Cantar de los Cantares,* libro publicado en 1622, pero formado por las pláticas predicadas a lo largo de muchos años anteriores.

Nos abstenemos sin embargo de deducir de ello una conclusión definitiva. Y esto por dos razones: Por la vaguedad de los textos lapontinos y por el desconocimiento de la producción ascética u oratoria anterior a La Puente [113].

113. El P. Pérez Goyena (*l. c.*) aduce el testimonio del P. Crespo, O. S. B. (en su *Tribunal Thomisticum de Immaculato Deiparae Conceptu...*, Barcinone, 1657), según el cual en 1619 se imprimió en Sevilla un sermón del P. Vargas, O. P., en el que ya se afirmaba la meritada sentencia mariológica. Otros varios autores dan cuenta de haberse defendido esta opinión por vez primera en un acto público que tuvieron los franciscanos en Valladolid, el año 1649,

CAPITULO III

LAS VIRTUDES DE LA SANTÍSIMA VIRGEN

SUMARIO:

Santo Tomás: Necesidad de las virtudes infusas teologales y morales. Su papel de órganos del crecimiento en gracia. La Virgen poseyó y ejercitó todas las virtudes. Excelencia de las virtudes teologales de María. Sus virtudes morales. En María hallamos sintetizadas las virtudes de todos los Angeles y Santos. La Madre de las virtudes.

Suárez: Resumen de su doctrina.

La Puente: Las virtudes, potencias de la sobrenaturaleza inoculada a la Virgen en su primer instante. María poseyó todas las virtudes por vía de infusión. Su fe. Su esperanza. Las singulares perfecciones de su caridad. Virtudes cardinales: la prudencia. Virtudes morales: la obediencia. Su egregio Tratado sobre la humildad de María. La Virgen poseyó todas las virtudes de los Santos y Angeles en grado más perfecto. El influjo de las virtudes de María en los Santos como causa ejemplar y causa secundaria eficiente.

Hasta aquí hemos considerado varios aspectos de la santidad positiva de María pero siempre en sentido estático. Hemos hecho desfilar ante los ojos de nuestros lectores una película de vistas fijas.

Antes de mostrar a María en su marcha ascendente, en su brioso movimiento de avance, en su crecimiento fabuloso, nos detendremos a analizar las potencias que lo realizaron y a considerar la actuación de los órganos operantes.

Tal es el papel que Santo Tomás asigna a las virtudes.

SANTO TOMAS

Omitimos la transcripción de un largo pasaje donde a este respecto el Santo Doctor describe el principio de analogía entre la vida sobrenatural y la natural [114]. En el siguiente texto concreta más lo que a nosotros ahora interesa:

114. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 27, a. 2. *Opera Omnia*, t. XV, págs. 290-291.

«Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus» [115].

En síntesis: La estructura de la vida sobrenatural es análoga a la de la vida natural. Vivir es moverse. Y como todo movimiento presupone potencias y órganos, el ser que nace para vivir, nace con sus correspondientes potencias y órganos de acción. Cuando el alma nace a la vida divina por la infusión de la gracia nace provista de potencias operativas sobrenaturales, o sea, proporcionadas al rango del nuevo principio vital al que deben servir como medios ejecutivos.

Si la vida no fuera acción o el fin prefijado al hombre en el estado actual no rebasara el alcance de las potencias y facultades naturales del hombre, no concluiríamos de la existencia de la gracia a la existencia de las virtudes o potencias sobrenaturales. Pero nuestro destino final sobrepuja específicamente el radio de acción de esas nuestras facultades [116] y por ello nos apoyamos en la sabiduría de Dios [117] para afirmar que, quien nos donó el ser de hijos suyos adoptivos por la gracia, nos otorgaría también principios de acción para obrar en consonancia con esa nueva vida gratuitamente donada por Dios. De lo contrario, la obra maestra de Dios quedaría imperfecta y el hombre carente de medios para obtener su fin supremo [118].

Ni se crea que de aquí se infiere tan sólo la necesidad de las virtudes teologales infusas, sino también se concluye en favor de la infusión de las virtudes morales como afirma el propio Doctor Angélico con el aplomo que le es característico: «Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales» [119].

No obsta el que estas virtudes puedan ser adquiridas; Santo Tomás insiste en la necesidad de que estas virtudes sean infusas para que todo organismo nuevo, para que todo el sistema de fuerzas que recibe el hombre por la gracia sea homogéneo en sí y proporcionado al fin sobrenatural. «Aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis et ideo oportet alias eis proportionatas a Deo causari» [120].

En otro pasaje aduce otro argumento tan claro como sutil [121].

Para algunos teólogos antiguos, a los que siguen Escoto, Belarmino y

115. *S. Th.*, 1-2, q. 110, a. 4, ad 1um.
116. *S. Th.*, 1-2, q. 109, a. 5.
117. «Quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae quam in operibus naturae». *S. Th.*, 1-2, q. 110, a. 4 ad 1um.
118. *S. Th.*, 1-2, q. 109, a. 5 y 3, q. 2, a. 10, c.
119. *S. Th.*, 1-2, q. 65, a. 3.
120. *S. Th.*, 1-2, q. 63, a. 3 ad 1um.
121. *S. Th.*, 1-2, q. 65, a. 3 ad 1um.

Vázquez, la gracia y las virtudes no se diferencian realmente, sino tan sólo lógicamente. La misma gracia que se llama simplemente gracia en cuanto nos hace hijos y amigos de Dios, se denomina virtud en cuanto nos da el poder obrar como tales.

Para Santo Tomás, tras el cual se agrupan la mayoría de los teólogos, la distinción es real [122] si bien entre la gracia y las virtudes existe física conexión [123]. La gracia es «raíz y principio de las virtudes» [124], «de la gracia fluyen todas las virtudes como de la esencia del alma retoñan todas las potencias y facultades naturales» [125]; «la gracia y la caridad son dos cualidades hermanadas entre sí con tan íntima lazada que la una sin la otra se asfixia por carencia de atmósfera propia» [126].

Lo que da fruto, no es la raíz, sino la rama alimentada con la savia que la raíz succiona de la tierra. «Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis» [127].

La gracia sin las virtudes sería estéril. Pero no puede suponerse tal falta de armonía en una obra divina y menos tratándose de un orden tan elevado como el sobrenatural. Luego no puede darse la gracia sin su lucido cortejo de virtudes [128].

Nos ha placido detenernos en el estudio de principios tan sólidos y cuestiones tan macizas, pues con ello hemos ya dicho mucho acerca de las Virtudes de la Virgen en Santo Tomás y queda suplida con ventaja la parquedad de que adolece el Santo Doctor en la descripción detallada de esta parte de la *Mariología*, importantísima en el P. La Puente.

Al obrar así el Angélico parece que nos quiere dar a entender lo que Suárez después expresó con términos certeros: «Primo ergo certum est datas esse Virgini simul cum gratia omnes virtutes per se infusas et omnia Spiritus Sancti dona. Hoc constat quia haec omnia veluti ex natura rei gratiam consequuntur» [129].

Puede también fácilmente deducirse el sentir del Angélico en este punto por comparación y analogía con lo que dice sobre el particular acerca de Cristo, respondiendo afirmativamente a la cuestión «Utrum in Christo fuerint virtutes» con razones válidas para el caso de la Virgen.

Además, un repaso completo a todas las obras del Aquinate nos permite presentar considerable número de textos que trascribimos por la

122. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 27, a. 2, *Opera Omnia*, t. XV, págs. 290-291.
123. Suárez se contenta con la moral. Cfr. *De Gratia*, 1, 6, c. 13, n. 20.
124. *S. Th.*, 1-2, q. 110, a. 10 ad 3um.
125. *S. Th.*, 3, q. 59 y 1-2, q. 110, a. 4 ad 1um.
126. Santo Tomás, *In II Sent.*, q. 26, a. 1, 4, 5.
127. *S. Th.*, 1-2, q. 110, a. 4 ad 2um.
128. Santo Tomás, *In II Sent.*, q. 26, a. 1, 4, 5.
129. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. II.

sorprendente consonancia que guardan con los del P. La Puente que después mostraremos.

En primer lugar destacan estas afirmaciones absolutas: «Ipsa (B. Virgo) etiam omnium virtutum opera exercuit» [130]. «B. Virgo Regia gemnis ornata virtutum geminantium mentis et corporis» [131].

Pasa luego a ponderar la singular excelencia con que poseyó las tres virtudes teologales: «Prio quia mirabiliter magnum secundum longitudinem per latitudinem caritatis. Sicut enim plus habuit de fide, spe et caritate quam aliqua criatura, sic plus habuit de magnitudine» [132].

Después el Santo Doctor puntualiza las virtudes morales de la Virgen: «In ea reperis exemplum humilitatis. Luc. 1, 38, Ecce ancilla Domini; et post, vers. 48: Respexit humilitatem ancillae suae: Virginitatis, quoniam virum non cognosco vers. 34, et omnium virtutum: ut satis patet» [133].

He aquí otra enumeración de virtudes morales de María: «In isto evangelio (Praesentationis) possunt notari septem virtutes in beata Virgine: Prima, humilitas in purgatione cum non indigeret. Secunda, amor puritatis in superabundanti purgatione... Quarto reverentia ad filium in portatione. Quinta, devotio in locorum visitatione. Sexta, gratiarum actio in Filii oblatione. Septima, paupertas in oblatione» [134].

En uno de sus concisos sermones intercala el santo Doctor dos versículos del cap. III del *Cantar de los Cantares* y los glosa en esta forma: «Ferculum fecit sibi rex Salomon de lignis Libani, ecce candor puritatis: columnas eius, ecce rectitudo sanctitatis: argenteas, quae cantum dulce reddunt, ecce dulcedo locutonis sive verborum: reclinatorium aureum, ecce humilitas: ascensum purpureum, ecce honestas morum, media caritate constravit, ecce caritas» [135].

Hacemos gracia al lector de la trascripción de otros textos que tenemos seleccionados. Los mejores están tomados de la *Suma*.

Pero existe un aspecto en el tratado de las virtudes de la Virgen a que atiende cumplidamente Santo Tomás y que nos conviene hacer resaltar por su relación con la teoría de la sobreeminencia global de la gracia de María que expusimos en el capítulo precedente. Aquí nos encontramos con que Santo Tomás afirma que María sola encerraba en sí las virtudes de todos los Angeles y Santos. La Virgen fué el microcosmos de las virtudes.

> «Ipsa etiam omnium virtutum opera exercuit, alii autem sancti specialia quaedam: quia alius fuit humilis, alius castue, alius mise-

130. Santo Tomás, *Expos. de Ave Maria. Opera Omnia*, t. XXVII, pág. 200.
131. Santo Tomás, *Opera Omnia*, t. XXXII, pág. 837. Nos abstenemos de trascribir los recogidos textos apócrifos.
132. Santo Tomás, *Opera Omnia*, t. XXIX, *Sermo 23*, pág. 300.
133. Santo Tomás, *Expos. de Ave Maria, Opera Omnia*, t. XXVII, pág. 200.
134. Santo Tomás, *Opera Omnia*, t. XXIX, *Sermo 25*, pág. 302. Cfr. etiam in *Sermo 24*, pág. 301.
135. Santo Tomás, *Opera Omnia*, t. XXIX, *Sermo 32*, págs. 304-305.

> ricors; et ideo ipsi dantur in exemplum specialium virtutum... Sed Beata Virgo in exemplum omnium virtutum, quia...» [136].

Conciso y terminante este texto:

> «Fecit in templo cherubim et picturas (III Reg. 6). Tertio quia variis picturis depictum, quia omnium sanctorum et angelorum virtutibus decoratum» [137].

Pero hay más. María es causa de las virtudes en los Santos. Se deben a su influjo maternal. Esta doctrina enlaza con la teoría que desarrollamos ampliamente en el capítulo V de este mismo artículo.

El Angélico enseña que como la luz produce los colores en las cosas, así María engendra las virtudes en los Santos.

> «Quinto est lux mater gratuita colorum. Sic beata Virgo mater est virtutum. Sicut colores pulchrificant corpus, sic virtutes animam, quia mater virtutum est beata Virgo» [138].

SUAREZ

No es preciso detenerse a probar la consonancia del Doctor Eximio con el Doctor Común, en la doctrina acerca del papel de las virtudes. Bastará mostrar lo que dice en la misma cuestión en que trata del progreso de la gracia de María para poner de manifiesto que, según Suárez las virtudes son órganos del crecimiento en gracia:

> «...sed B. Virgo non duobus aut tribus, sed pene infinitis actibus (virtutum) perfectis, et ex toto conatu atque tota eficatia suae gratiae et charitatis elicitis, eiusdem gratiae augmentum et perfectionem promeruit...» [139].

No es extraño que, después de haber afirmado que «gratia de se non est otiosa sed efficax ad operandum» [140], al llegar a la cuestión de: Utrum B. Virgo in prima sanctificatione omnes habitus virtutum et donorum acceperit [141], responda afirmativamente; enseñando primero como cosa cierta que: «Omnes virtutes infusae datae Virgini in prima sanctificatione» [142]. Lo cual consta «quia haec omnia veluti ex natura rei gratiam consequuntur» [143]. Y además se confirma con el testimonio de los Padres.

136. Santo Tomás, *Expos. de Ave Maria, Opera Omnia*, t. XXVII, pág. 200.
137. Santo Tomás, *Opera Omnia*, t. XXIX, *Sermo 23*, pág. 300.
138. Santo Tomás, *Opera Omnia*, t. XXXII, *Sermo 5*, pág. 684.
139. Suárez, *De Myster., disp.* XVIII, sect. IV.
140. Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. I, n. 5.
141. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. II.
142. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sec. II, n. 1.
143. Suárez, *l. c.*

En segundo lugar enseña también, si bien no como cosa cierta, que: «datas esse Virgini in prima sanctificatione omnes virtutes morales etiam per accidens infusas» [144].

Todo este tratado es breve y simple, pues como declara al principio el propio Suárez: «Quaestio haec solum propter doctrinae complementum est proposita, est enim facillima et idea brevissime expedienda» [144'].

No trata el Doctor Eximio de todas y cada una de las virtudes en particular.

Habla más detenidamente de las tres teologales.

De la fe en	Disp. IV,	sect III
	Disp. XVIII,	sect. IV
	Disp. XIX,	sect II
De la esperanza en	Disp. IV,	sect. II
De la caridad en	Disp. IV,	sect III y IV
	Disp. XVIII,	sect. IV.

Las virtudes morales apuntan aquí y acullá a lo largo de todo el tomo [145]. Establece cuestión acerca de la continencia y paciencia en disputa IV, sectio II.

NOTA BENE: Por no variar la división ternaria adoptada en estos capítulos, nos abstenemos de copiar aquí los pasajes del Abad Ruperto, respecto a los cuales la filiación de La Puente es manifiesta. Si en todas las cuestiones el docto Abad de Deutz fué su guía y mentor, en ésta de un modo especialísimo.

LA PUENTE

Siguiendo el mismo orden de tractación adoptado al estudiar este tratado en Santo Tomás, consideraremos primeramente el papel de potencia y órgano ejecutivo que con respecto a la gracia y en orden a su crecimiento y desarrollo tienen las virtudes. Y aunque nuestro asceta no trata ex profeso este punto; claramente lo insinúa en su exposición de las virtudes, el mérito y el crecimiento en gracia [146] y de alguna manera lo declara en este texto: «...et quo est perfectior virtus, eo delectabilius operatur et suavius parat convivium ac ingentius gignit gaudium» [147]; donde

144. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. II, n. 3.
144'. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. II, n. 1.
145. Así por ejemplo de la obediencia trata en la disp. XVI, sect. I, en la disp. XVIII, sect. IV y en la disp. IV, sect. III.
146. A este respecto son claros y decisivos los siguientes textos: C. I, L. 1, e. XIII, c. 207; C. II, L. 6, e. XXI, c. 174; C. II, L. 7, e. XV, c. 409 y P. V, M. 33, passim.
147. C. II, L. 6, e. XXI, c. 177.

significa que la virtud es una potencia operante en orden a adquirir mayores bienes espirituales.

Semejantemente en este otro:

> «...amándole por ambos títulos con encendidísima caridad, y allegando con tales servicios, innumerables y muy esclarecidos merecimientos, por los cuales le comunicase después su amorosa presencia y clara vista, con mayor excelencia de gloria que a todos los demás escogidos» [148].

Lo que equivale a decir que el ejercicio de la virtud teologal de la caridad aumenta la vida de la gracia a la que corresponde un proporcionado premio de gloria. Además, atendiendo al contexto anterior en el que trata el Venerable de la Gracia inicial de María se deduce que la caridad es potencia de esa sobrenaturaleza inoculada en la Virgen y órgano de esa vida cuasi divina que latía en María isócrona con su existencia natural.

Pero es en el siguiente texto donde explícitamente enseña que el ejercicio de las virtudes es el agente del crecimiento en gracia:

> «His autem duobus (virtutum) exercitiis potissime ad eum sublimissimum sanctitatis gradum ascendit, quem assecutam confitemur». Refiere las palabras dichas por la Santísima Virgen en una revelación a Santa Isabel, viuda, y concluye: «En ubi myrrhae et thuri omnem suum ascensum tribuit» [149].

En segundo lugar abundan en el P. La Puente (más que en Santo Tomás) las afirmaciones generales y categóricas.

Hablando de la Predestinación de María ya concreta: «...fué escogida para ser santa con todos los grados de santidad y en todo género de gracias y virtudes que se habían de dar a las demás criaturas y con muy mayor excelencia que a ellas» [150].

Al tratar de la Inmaculada Concepción puntualiza la parte positiva del Misterio: «El cuarto privilegio fué llenarla en aquel instante de gracia y caridad, y de las otras virtudes y dones del Espíritu Santo, con tanta abundancia y plenitud que excedía a los ángeles y Serafines del cielo» [151].

No hay que decir que estas virtudes las tuvo que recibir la Virgen por vía de infusión, pero conviene hacer notar que se habla aquí de un modo general y absoluto de todas las virtudes, enseñando que a María se le infundieron tanto las teológicas como las morales [152].

148. P. II, M. 3, p. III.
149. C. II, L. 6, e. XXI, c. 173. Cfr. etiam C. II, L. 6, e. XXI, c. 170; C. II, L. 7, e. XV, c. 409 y P. II, M. 4, p. IV, donde con metáfora exacta considera la gracia a modo de castillo, las virtudes el ejército, la caridad el orden de batalla.
150. P. II, M. 3, p. III.
151. P. II, M. 3, p. IV.
152. Cfr. C. II, L. 7, e. XV, c. 407. Explícitamente en C. I, L. 1, e. XXIII, c. 206, 207.

Lo que se confirma también por el siguiente texto que recuerda al que adujimos de Santo Tomás:

> «Ab instanti conceptionis hortus fuit plantatus a Deo... omnium virtutum floribus et aromatibus venustus» [153].

Al saludarla el Angel, María en realidad: «Estaba llena de gracia que justifica; llena de caridad, fe y esperanza, de humildad, obediencia y paciencia con las demás virtudes» [154].

Con dulce y encendido apóstrofe nuestro místico se dirige a la Virgen para decirla:

> «...omnesque virtutes vehementer esse tecum et gaudebant quia in te praeclarum habebant et iucundum hospitium a quo nunquam essent expellendae nec ullo modo maculandae» [155].

Es delicioso este pasaje en el que con vigorosa prosopopeya finge el Venerable a las virtudes todas deseosas de entrar en el Corazón de la Virgen porque les halagaba la prestancia de la mansión y lo bien tratadas y consideradas que allí estarían.

> En suma, «que esta Virgen resplandeció con singular eminencia en todas (las virtudes) llegando al supremo grado de cada una» [156], puesto que «in omnibus virtutibus prae omnibus sanctis simul crevit, ascendit et praecelluit» [157] y «como concurrieron en ella las grandezas y virtudes de todos los órdenes de Santos que hay en el cielo, así fué coronada con los premios de todos ellos» [158].

Particularizando nos ocuparemos en primer lugar brevemente de las

Virtudes teologales

En el siguiente texto trata el P. La Puente de la fe de María que aparece en la insigne creencia que ella tuvo en el gran Misterio de la Encarnación, principio de la fe.

> «Quod est principium fidei nisi Verbum caro factum in Virginis utero? iuxta illud Pauli: Aspicientes in authorem fidei et consummatorem Jesum (Hebr. 12, 2). Hoc fidei principium prima inter mortales insigniter credidit Dei genitrix Virgo, postquam audita Angeli

153. C. II, L. 7, e. XXIX, c. 538.
154. P. II, M. 6, p. II.
155. C. I, L. 2, e. XXIII, c. 471-472. La misma idea expresa con más plasticidad y poesía, pero también con más extensión en C. II, L. 6, e. XXI, c. 177.
156. *Guía Espiritual*, t. I, trat. II, cap. IX.
157. C. II, L. 6, e. XX, c. 174. Cfr. etiam P. V, M. 4, p. IV.
158. P. V, M. 35, p. III.

> annuntiatione respondit: Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum (Luc. I, 38). Quam fidem valde commendavit Beata Elisabeth cum dixit ei: Beata quae credidisti, quoniam perficientur in te quae dicta sunt tivi a Domino (Luc. 1, 45). Per universam autem vitam Deipara fidem hanc excellentissime coluit, aspiciens iugiter in hoc principium, et in hunc authorem fidei Jesum filium suum, et Filium Dei Unigenitum donec in fine vitae vocata est ad coronam ut pertransiret a principio fidei non viso sed credito, ad ipsum principium fidei clare intuendum, ut quae antea per speculum aspiciebat authorem et consummatorem fidei, iam aspiceret facie ad faciem» [159].

Conocida es de todos la cuestión de si, durante el triduo de la muerte de Cristo, la fe en su divina misión persistió únicamente en su Santísima Madre. Algunos expositores de la Sagrada Escritura, así opinan, fundados en aquellas palabras de Jesús: «Todos vosotros padeceréis escándalo acerca de mí esta noche» (Mat. 26, 31). Los teólogos comunmente rechazan tal sentencia y la califican con dureza.

Nuestro autor en esta cuestión, como en todas, es modelo de discreción. En sus palabras parece advertirse cierta ligera inclinación hacia la sentencia de los exégetas, pero brilla más que nada la ponderación de su espíritu equilibrado y su nunca desmentido buen sentido:

> «También se puede piamente meditar que Cristo Nuestro Señor, como quien conocía la fe y valor de su Madre, la encomendaría que en esta su breve ausencia recogiese el rebaño descarriado de sus Apóstoles y discípulos, y los confirmase en la fe de su Resurección, y los alentase y consolase» [160].

Las áncoras de la esperanza de María se dibujan en estos pasajes que no trascribimos por no alargarnos demasiado:

C. I, L. 3, e. XXV, c. 732
P. II, M. 4, p. VI
P. III, M. 9 passim.

Sobre la tersa prosa de nuestro asceta se reflejan con vivos destellos las llamas de la gigantesca hoguera prendida en el Corazón de María. Apréciase claramente la orientación que llevan las llamas, el combustible que las alimenta, la diversidad de las ígneas lenguas y la altura inconmensurable que alcanzan.

159. C. II, L. 7, e. XXII, c. 476. Cfr. etiam P. II, M. 8, p. I; P. II, M. 4, p. VI; C. II, L. 6, e. IX, c. 86; C. II, L. 7, e. X, c. 368; C. II, L. 8, e. III, c. 597; C. II, L. 7, e. XV, c. 411 y C. II, L. 10, e. I, c. 1014 donde llega a afirmar: «Ad quam fidem respiciens Deus... misit Angelum Gabrielem qui personam gerebat Dei humanam carnem assumpturi».

160. P. IV, M. 7, p. II.

«La Virgen Nuestra Señora eminentísimamente cumplía aquel precepto que dice: 'Amarás a tu Señor Dios de todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu espíritu y con todas tus fuerzas' (Deut. 6, 5); porque todas las empleaba en amarle con cuanto caudal tenía y con toda la continuación que era posible en esta vida mortal, ayudándola los títulos que para amar a su Hijo tenía» [161].

Estos títulos los desarrolla ampliamente en P. IV, M. 1, p. VIII y son:

a) Por ser Cristo su hijo natural.
b) Por ser su unigénito.
c) Por la suma semejante de madre e hijo.
d) Por la grandeza de sabiduría y santidad de su Hijo.
e) Por ser Cristo infinito bienhechor de la Virgen.
f) Por ser Hijo de Dios vivo y Dios Infinito.
g) Por la íntima unión de caridad que trababa ambos corazones.

De la virtud teologal de la caridad [162] en María habla también extensamente en C. I, L. 3, e. VI, c. 469, 470; donde puntualiza sus características peculiares y sus elevadas perfecciones que la acreditan de única y transcendente. Es un estudio profundo y detallado que intentaremos resumir.

La primera de estas prerrogativas singulares fué el de ser amor de madre que es el más intenso de cuantos existen pero con la particularidad de ser madre elegida voluntariamente por el propio Hijo y elevada gratuitamente a una dignidad casi infinita. De ser asimismo Madre Virgen por lo que debió juntar en su corazón el amor de madre y el de padre. De ser finalmente Madre perfectísimamente conocedora de las prendas de su Hijo.

La segunda prerrogativa del amor de María a Dios fué el de ser puro. «In quo B. Virgo etiam superexcedit reliquos Sanctos qui non ita pure dilexerunt Deum, quin aliquando diligerent aliquid praeter ipsum et quod non esset secundum ipsum...»

La tercera perrogativa fué la continuidad no interrumpida ni en vigilia ni en sueño antes constantemente sostenida con actos positivos. «Quem diligit anima mea. Id est, nunc, semper et perpetuo actu diligit».

La cuarta prerrogativa, la intensidad sin par. «Unde fit amorem Virginis intensissimum fuisse, tantoque excessisse amorem aliorum Sanctorum, quanto Sol in claritate excedit stellas et mare rivulos in immensitate aquarum».

161. P. V, M. 33, p. IV.
162. Cfr. También *Guía Espiritual,* t. I, trat. II, cap. IX.

Nuestra dulcísima Madre empezó su existencia amando:

> «Accepistis osculum gratiae cum cordis iubilo, osculantem osculans et amantem redamans» [163].

> «Spiritus Sanctus, qui caritas est increata, effudit tunc caritatem in illa, ut illum redamaret» [164].

Y en sus últimas horas de peregrinación pudo exclamar: «Estoy enferma de amor... (Cant. 2, 5). La fuerza del amor le va consumiendo la vida...» [165].

Finalmente «no murió tanto de enfermedad del cuerpo, como de enfermedad de amor, el cual la consumió las fuerzas corporales, y así pudo decir, que estaba enferma de amor, y llagada con la caridad, cuya llaga penetró su alma, y la sacó del cuerpo, para ver al mismo que ella llagó con la unión [166] de su encendida caridad» [167].

> «Sed iam ad ascensum eius in morte accedamus; cuius illud primum prodigium fuit, quod ita ignis divini amoris in ea exarsit, ut animam a corpore separaverit. In aliis sanctis vel ignis febris et languoris, vel ignis irae persecutorum, vel alia violenta causa spiritum a carne separat (ut iam vidimus); at nihil horum in Deipara, nisi ardentissimus amoris ignis, et elevatissimus contemplationis actus, quo Deus animam tanta vi ad se rapuit, ut ipsa [168] corpus desereret» [169].

Así murió nuestra Madre: de amor.

Virtudes cardinales

En la imposibilidad de ocuparnos detenidamente de cada una, preferimos más que dar una noticia somera y superficial de todas, ceñirnos a una y desarrollarla suficientemente. De este modo alcanzaremos conocimiento preciso acerca del rico discurrir de nuestro Venerable. Podríamos con igual éxito escoger la Justicia, Fortaleza o Templanza, pues de todas trata ampliamente el P. La Puente, pero sentimos irresistible predilección por la Prudencia, que, por lo demás, es la que regula y sanciona a las otras tres.

El P. La Puente destaca la admirable Prudencia de la Virgen en las

163. C. I, L. 1, e. XI, c. 101.
164. C. I, L. 1, e. XI, c. 102.
165. P. V, M. 34, p. I.
166. Cant. 4, 9.
167. P. V, M. 34, p. III.
168. Cita al P. Suárez en *De Myster.*, disp. XXI, sect. I.
169. C. II, L. 6, e. XXI c. 175.

cuatro ocasiones en que los Evangelistas nos narran palabras suyas: Anunciación, Visitación, Pérdida del Niño y Bodas de Caná [170].

> «Semper autem, sed maxime in Angelica Annuntiatione, labia eius fuerunt sicut vitta coccinea nam ardentissima Dei charitas, et proximorum dilectio ac ipsius virtutis amor ligavit labia eius, ut taceret quamdiu tempus fuit tacendi; cum autem oportebat loqui et aperire labia, ligavit mirifice verba ipsius, ut essent sancta, ponderosa, concisa et dulcia: ut favus distillans» [171].

Concretándonos a la Anunciación, el P. La Puente con inteligente penetración analiza todas las circunstancias y deduce la prudencia excelentísima que guió la conducta e inspiró las palabras de la doncella nazaretana.

> «Lo tercero, se ha de considerar el modo cómo recibió la Virgen esta salutación; porque en oyéndola, se turbó, y pensaba dentro de sí qué salutación era aquella. En lo cual descubrió cuatro excelentes virtudes... mostró su prudencia en pensar bien qué salutación era aquella y a qué fin se podía ordenar; y así no quiso abalanzarse a responder precipitándose, hasta que el Angel se fuese declarando más» [172].

A continuación para poner más de relieve la sapientísima prudencia del proceder de María lo compara con el que observó la «primera mujer Eva, la cual... a la primera pregunta que le hizo el ángel, en figura de serpiente, respondió y trabó largas pláticas con él, en las cuales descubrió soberbia, curiosidad, imprudencia, ganas de parlar y otros vicios en que la imitamos sus hijos» [173].

Pasa nuestro autor a considerar ya la respuesta de María y en ella descubre mayores quilates de prudencia.

> «Oída esta embajada, dijo la Virgen al Angel: ¿Cómo puede ser esto, porque no conozco varón? (Luc. 1, 34). Como si dijera: No dudo de la omnipotencia de Dios ni de tu promesa; mas quiero informes, ¿cómo puedo yo obedecer en esto que se me manda, pues tengo hecho voto de no conocer varón?» [174].

Después que en las precedentes frases nos ha dado con toda claridad y vigor su interpretación a la respuesta de María, añade:

> «En esta respuesta descubrió la Virgen grande prudencia con excesivo amor a la virginidad y así con mucha razón la Iglesia la

170. C. II, L. 7, e. X, c. 368.
171. C. II, L. 7, e. X, c. 368.
172. P. II, M. 6, p. III.
173. P. II, M. 6, p. III.
174. P. II, M. 7, p. II.

> llama Virgen prudentísima; porque con ser tan grande la promesa del Angel, no se cebó luego en ella, hasta ver cómo se concertaría con el voto que tenía hecho de castidad... Y aunque sabía por la profecía del profeta Isaías, que la Madre del Mesías sería virgen (Isaías, 8, 14), quiso con prudencia examinar la revelación del Angel para ver cómo concertaba con la revelación del profeta...» [175].

Parecería que ya está dicho todo cuanto ocurre considerar acerca de la prudencia de la Virgen en este pasaje evangélico, pero el P. La Puente era hombre que no conocía la pereza intelectual. Su inteligencia penetrante, su inagotable ingenio, su erudición escriturística y más que nada el estudio paciente y voluntarioso que hace de cuantos temas le toca desarrollar, le permiten encontrar siempre otros aspectos, nuevos recursos, más consideraciones, en provecho de sus lectores. Así por ejemplo en este caso. Oigámosle todavía:

> «Lo segundo se ha de considerar en estas palabras, por ser las primeras que leemos de la Virgen, cuatro circunstancias con que las dijo, en las cuales está dibujada una admirable regla para hablar con prudencia: porque estas palabras, fueron pocas, y no más que las necesarias, y en caso de gran importancia y con modo humilde y muy decente. Parece que tenía la Virgen muy en la memoria el consejo del Eclesiástico que dice: Mancebo, hablarás no más que en tu propia causa, cuando fuere necesario, y esto apenas, y con dificultad. Si fueres preguntado dos veces, tu respuesta sea breve y muy recogida. Pasa por muchas cosas como quien no las sabe; oye callando, y preguntando cada cosa en su tiempo (Eccli. 22, 10-12) todo esto guardó maravillosamente la Virgen en estas breves palabras, las cuales dijo después de haberle el Angel hablado dos veces. Y aunque tenía ocasión para alargarse en la pregunta, no tocó más que el punto necesario con grande brevedad, declarando el voto de castidad que tenía hecho, con palabras humildes y castas, bastantes para que el Angel la entendiese, diciéndole: No conozco varón. Oh Virgen benditísima con mucha razón se agradó el divino Esposo de vuestros labios diciendo, que son como cinta de grana y como panal de miel que destila poco a poco, porque vuestras palabras son ceñidas, y muy miradas, dichas con reposo, dulzura y caridad» [176].

A propósito de esta cita nos complacemos en ponderar la intención ascética que mueve la pluma del P. La Puente en todas sus obras y a sugerir un tema que podría desarrollarse con abundantísima materia de todas ellas: María, modelo de toda vida espiritual. Dentro de este tema, entre otras muchas cuestiones, cabría estudiar: El concepto de perfección (distinto del de estado de perfección) según el P. La Puente, sus teorías

175. P. II, M. 7, p. II.
176. P. II, M. 7, p. II. Cfr. etiam C. II, L. 7, c. XXIV, c. 495.

y procedimientos ascéticos, sus largas descripciones de las vías y etapas místicas [177], finalmente la eminente perfección ascética de la Virgen.

Virtudes morales

Las virtudes morales son tantas y tan variadas que los teólogos no pueden precisar su número. Si pretendiéramos tratar de todas las que el P. La Puente atribuye explícitamente a nuestra virtuosísima Madre nos perderíamos en una selva de olores embriagadores. Amplias enumeraciones de las virtudes de la Santísima Virgen hallamos en diversos pasajes lapontinos [178].

Nosotros nos ceñiremos a hablar de una tan sólo. Un jesuíta tan auténtico como La Puente no la podía descuidar, un mariólogo tan profundo como nuestro Venerable debía destacarla. Pues si Cristo al entrar en este mundo exclamó «Ecce venio», María es asociada al orden hipostático con su «Ecce ancilla». La obediencia es módulo y cifra de la vida de Jesús y de la de su augusta Madre.

Trataremos de la obediencia de la Santísima Virgen a Dios y a sus representantes, siguiendo el orden cronológico de los hechos.

Su insigne obediencia data de su primer instante de existencia, pues al pronunciar el 'Ecce ancilla Domini' no hizo más que declarar lo que sintió desde siempre [179].

Luego establece una definición descriptiva de esclavo para probar después cómo todas las características enunciadas se realizaron perfectísimamente en la Virgen.

> «...el esclavo no es suyo, sino de su señor; no tiene libertad para hacer lo que quiere, sino lo que su señor le manda; no le sirve por salario, ni jornal, sino porque está obligado a ello; no trabaja para sí, sino para su señor; ni sirve solamente a él en su persona, sino a todos los de su familia y casa, en la cual le dan lo peor y más desechado» [180].

He aquí un punto de la aplicación:

> «Item, en todas las cosas no hacía lo que ella quería, sino lo que Dios le mandaba, porque no tenía voluntad propia, ni libertad de carne, y estaba tan asida con la voluntad del Señor, como si no tuviera libertad para desviarse de ella, preciándose de esclava que

177. El P. Camilo M.ª Abad, sabio especialista en Mística e incomparable conocedor de la vida y obras del Venerable La Puente, tiene escritos dos extensos artículos acerca de la contemplación en el P. La Puente. Cfr. *Estudios Eclesiásticos*, toms. III y IV, págs. 1-27 y 42-58.
178. Cfr. v. gr.: P. II, M. 4 passim; P. V., M. 33 passim; P. V, M.35, p. III.
179. P. II, M. 8, p. II.
180. Ibidem.

siempre tiene puestos los ojos en las manos de su señor para dejarse mandar de él, y moverse a cualquier seña que le hiciere» [181].

Recorramos las principales ocasiones en que ejerció esta virtud. En primer lugar, la Presentación:

«Y así con grande amor le diría al corazón aquellas palabras del Salmo: 'Oye hija, y ve, inclina tu oreja, y olvídate de tu pueblo y de la casa de tu padre, y codiciará el Rey tu hermosura' (Ps. 44, 11). Oyó la Virgen esta voz e inspiración de Dios, vió la merced que en esto le hacía, inclinó su oreja a obedecer y cumplir con presteza lo que le mandaba, olvidóse totalmente de su pueblo, y renunció la casa de su padre terreno por dar gusto al Padre celestial, que la llamó hija; y fué tanto lo que en esta nueva obediencia y humildad creció su hermosura, que el Rey de los cielos y tierra se aficionó a ella y se gozó de haberla escogido por ser su Madre» [182].

También al tratar los desposorios de la Virgen considera «la obediencia grande que mostró en aceptar este estado, que tanto ella rehusaba, negando su voluntad y resignándola en la de Dios» [183].

Su consentimiento a la embajada del Angel fué un acto heroico de obediencia por el que se ofrecía a una vida de incesantes sufrimientos coronados por la compasión al pie de la cruz de su Hijo [184].

«Stupenda enim fuit eius oboedientia in nullo quaerens se ipsam sed solius Dei beneplacitum et gloriam; non enim magnitudine promissionis et eximiae suae dignitatis amore illecta sed oboedientia iubentis Dei tracta consentire se fatetur cum ait: 'Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum'. Ac si diceret: Magna mihi, o Gabriel, et admiranda promittis quibus tamen assentio non ob excellentiam promissionis sed ob voluntatem Dei iubentis: non quia futura sum mater Dei sed quia ancilla Domini cui super omnia parere desidero» [185].

La Visitación de nuestra Señora a su prima Santa Isabel es para el P. La Puente un ejemplo de perfectísima obediencia que le da pie para exponer las cualidades que ésta debe tener.

«Lo tercero se ha de considerar la perfecta obediencia de la Virgen a esta inspiración, la cual apunta el Evangelista, diciendo: 'Levantándose María fué con apresuración a las montañas de Judea'» (Luc. 1, 37).

181. Ibidem. Cfr. etiam C. II, L. 7, e. XV, c. 408.
182. P. II, M. 4, p. III.
183 P. II, M. 4, p. IV.
184. C. II, L. 8, e. XIII, c. 691-692.
185. C. I, L. 3, e. XXV, c. 736; Cfr. etiam: C. II, L. 6, e. IX, c. 86; C. II, L. 7, e. X, c. 368; C. II, L. 8, e. XIII, c. 692; C. II, L. 10, e. XVII, c. 1143.

«Porque lo primero no aguardó a precepto ni ordenación expresa, sino en sintiendo que Dios gustaba de que visitase a su parienta, esta inspiración bastó para que lo hiciese; porque el perfecto obediente cumple cualquiera cosa que entiende ser más conforme al gusto de Dios y de su superior.

Lo segundo fué muy pronta y puntual porque no dilató muchos días la visita, sino con la brevedad que pudo la hizo, y fué con gran prisa...

Lo tercero fué muy pura en la intención, pretendiendo solamente la gloria de Dios, y el cumplimiento de su voluntad, sin mezcla de los fines terrenos que suele haber en semejantes visitas...

Lo cuarto fué mezclada con mucha caridad, paciencia y humildad...»; circunstancias que desarrolla a continuación en solas siete líneas pero con una abundancia de conceptos y fuerza tal en las expresiones que delatan un largo trabajo de meditación primero y de composición después [186].

No seguiremos a María en toda la serie de sus actos. Su vida fué esencialmente vida oculta [187] y el P. La Puente se muestra suficientemente discreto para no levantar temerariamente [188] el velo con que la Providencia quiso encubrir la vida santísima de la Madre del Redentor. Pero aunque la vida de la Sacratísima Virgen en su mayor parte quede velada a nuestra mirada, no faltan señales por las que podemos rastrear lo que fué a los ojos de Dios y de los ángeles. Para juzgar del esplendor del sol basta que de vez en vez se abra paso por entre las nubes y se nos muestre en todo su radiante brillo. En forma parecida podemos atisbar la inefable y constante grandeza de las virtudes de María y en especial de su perfecta obediencia, contemplando algunos rasgos que los Evangelistas consignaron en sus páginas inspiradas.

Omitiendo el exponer todas las otras ocasiones [189], en que la Santísima Virgen manifestó exteriormente el signo de constante obediencia a Dios que cifraba todo su vivir [190], nos fijaremos en su humilde sujeción por Dios a los hombres constituídos en autoridad.

Obedeció María al edicto de Augusto César, pues sabía que Dios «gusta obedezcamos a nuestros superiores en todo lo lícito que nos mandaren,

186. P. II, M. 11, p. III.
187. P. II, M. 4, p. III y P. III, M. 3, p. I.
188. Modelo acabado de ponderada discreción es el punto IV de la Meditación 4.ª, Parte II, donde describe con atinadas y bien fundadas suposiciones la vida de la Virgen en el templo desde los tres años de edad: se basa en la doctrina que Santo Tomás expone en su 2-2, q. 188, a. 6 y en la piadosa explanación de Suárez en *De Myster.*, disp. XVIII, sect. II, n. 4 y de Canisio en *D. B. V. Maria*, caps. 12 y 13. Para conocer la importancia de S. Pedro Canisio, como mariólogo, léase J. Escudero, S. I., *Canisio por la Inmaculada*, MISCELANEA COMILLAS, 1954, XXII, págs. 328 ss.
189. V. gr. En la Pérdida del Niño: P. II, M. 30, p. I. En la Despedida de Jesús para la vida pública...: P. III, M. 3, p. I. Antes y durante la Pasión: P. IV, M. 7, p. II; P. IV, M. 39, p. VI; etc.
190. C. I, L. 3, e. XXV, c. 736.

aunque lo manden por sus propios intereses y dañados fines; reconociendo en ellos a Dios cuyo lugar tienen» [191].

> «Y la Virgen nuestra Señora obedeció perfectísimamente a San José en todas las jornadas que hizo a Egipto... [192].

> «(Después de Pentecostés) ...tuvo muy excelente obediencia, no solamente a todas las cosas que Cristo nuestro Señor dejó establecidas en la ley evangélica, sino también a las que San Pedro y los Apóstoles ordenaban para toda la Iglesia, siendo la primera en obedecer y sujetarse a todo, acordándose de lo que su Hijo había dicho que 'quien hiciera la voluntad de su Padre es su verdadero hermano y hermana y su Madre' (Mat. 12, 50); y así de ninguna cosa quiso tanto mostrar ser Madre de Cristo como en obedecer a Cristo y a los que dejó en su lugar» [193].

En conclusión, que María «cumplía excelentísimamente aquella petición del Pater noster, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo: porque la cumplía en todas las cosas, grandes y pequeñas, con tanto amor y con tanta pureza de intención, y con tanta diligencia y fervor, como la cumplen los ángeles del cielo y aun con mucho mayor [194] sacando lo que es propio del estado de bienaventurados» [195].

¿Se puede decir más? Léase de nuevo la última cita y el corazón más amante de María queda rebosando satisfacción al ver tan cumplidamente ensalzada una de las virtudes morales de nuestra Madre.

Pues bien, según el P. La Puente, nuestra Señora brilló en las demás virtudes como en la obediencia, puesto que «Deipara omnibus affluerit virtutibus in perfectissimo gradu» [196].

Cuando habla de ellas en general parece encomiarlas a todas por igual [197].

Sin embargo escribe: «Aunque la Virgen nuestra Señora se esmeró mucho en todas las virtudes, pero con particular excelencia se señaló en la humildad, a la cual podemos atribuir su exaltación» [198]. Esto estampó en la Introducción de su áurea Meditación sobre la humildad de la Virgen [199], egregio tratado que por su amplitud, densidad, profundidad y unción no conoce par en la literatura ascética [200].

191. P. II, M. 16, p. II.
192. *Estado Seglar*, tomo II, trat. 5, cap. VII.
193. P. V, M. 33, p. I.
194. Una vez más reincide nuestro Venerable en la comparación entre María viadora y los ángeles comprehensores.
195. P. V, M. 33, p. IV. Cfr. etiam: C. I, L. 4, e. XIV, c. 872; C. II, L. 9, e. XIII, c. 918; etc.
196. C. II, L. 6, e. XXI, c. 177.
197. C. II, L. 7, e. XV, c. 409.
198. P. V, M. 37 Introduc.
199. P. V, M. 37, p. I, II, III.
200. Por esta razón, por hallarse toda la doctrina del P. La Puente sobre

Tocamos ahora, conforme al orden preestablecido, presentar los textos en que el P. La Puente afirma que María reúne en sí todas las virtudes que practicaron los Santos. Tales textos son abundantes; nos contentaremos sin embargo con trascribir dos o tres de nuestras fichas.

> «Si quid fidei et oboedientiae fuit in Abraham, per Christum; si quid submissionis et patientiae in Isaac, si quid longanimitatis et laborum tolerantia in Jacob, si quid mansuetudinis et misericordiae in David, et si quid denique sanctitatis oleum fuit in progenitoribus eius totum id praecellentiori modo et uberiori infussum est illi» [201].

Este es el sentido también de esta frase:

> «Quia omne odoriferum quod fuit in aliis Sanctis, multo praecellentius fragrabat in illa» [202].

Pero es que además el P. La Puente enseña explícitamente que todas estas virtudes las poseyó y ejerció la Virgen con mucha mayor perfección que los Santos y aun los Angeles.

> «Et quid mirum quod super optimus et omnipotens Filius ubera quae sucturus erat, optimis et fragrantissimis ornaret virtutibus?... Fragrabant ergo ubera eius unguentis ita optimis ut meliora et fragrantiora inter puras criaturas non inveniantur» [203].

El influjo de las virtudes de María en los Santos es doble: influjo de causa ejemplar e influjo de causa secundaria eficiente.

> «En turrim David aedificatam in Thalpioth, id est, super omnium altitudines, et ad disciplinas intuentium, quia constituta est in altissimo Ecclesiae loco ut omnes exemplarem eius vitam intueantur, magni et parvi, virgines et coniugati, Religiosi et Doctores, ab eaque singuli virtutes suo statui congruenter ediscant» [204].

> «...nobisque proponuntur in exemplum, ut in odorem unguentorum eius curramus post ipsam, optima illius sequendo vestigia, imitando virtutes, imbuendo mores. Oportet enim filios similes esse parentibus: ut sicut in filiis suis agnoscitur vir, ita in electis agnoscatur praecellentia Deiparae; quae tanquam optima mater optimos generat filios et optimo lacte nutrit eos» [205].

la humildad de la Virgen agrupada y sistematizada ya por el propio autor, escogimos nosotros otra virtud moral, la obediencia, cuya sistematización, a base de dispersos textos lapontinos, nos hemos impuesto.

201. C. I, L. 1, e. XXIII, c. 206-207; cfr. etiam C. II, L. 9, e. IV, c. 851.
202. C. I, L. 1, e. XIX, c. 182.
203. C. I, L. 1, e. XIX, c. 182. Cfr. etiam P. V, M. 33, p. IV; *Guía Espiritual,* tom. I, trat. 2, cap. IX y P. V, M. 35, p. III.
204. C. II, L. 7, e. XV, c. 408. Cfr. etiam C. II, L. 9, e. IV, c. 851; C. II, L. 9, e. XIX, c. 961; C. I, L. 1, e. XXI, c. 184 y C. II, L. 7, e. XV, c. 411.
205. C. I, L. 1, e. XIX, c. 182.

Estas últimas palabras nos llevan de la mano a considerar el influjo real por el que la Santísima Virgen nos comunica sus virtudes a sus hijos.

> «...propter nos dedit tibi columnas argenteas, fecit reclinatorium aureum et ascensum purpureum; propter nos lapidibus pretiosissimis omnium virtutum te constravit... ut ex plenitudine donorum tuorum nos etiam ditares» [206].

Pero de esto trataremos extensamente en el Capítulo V de este mismo artículo.

206. C. II, L. 6, e. XXXI, c. 249. Cfr. etiam C. II, L. 7, e. XXIX, c. 540-541.

CAPITULO IV

PLENITUD DINÁMICA Y CRECIENTE

SUMARIO:

SANTO TOMÁS. Se arguye de textos del Angélico para probar que María debió crecer.

SUÁREZ. Afirmaciones categóricas de Suárez y su probación. Posibilidad de mérito en toda la vida mortal de María. Cuándo empezó a merecer. Cuántos fueron sus actos meritorios tanto en vigilia como en sueño. Progresión geométrica. Crecimiento ex opere operato. Oportunidades extraordinarias. Se resuelve una objeción.

LA PUENTE. María creció a partir de su concepción, más después de la Encarnación, y hasta el fin de su vida. Tantos actos meritorios cuantos actos humanos. Verificó excelentísimamente las condiciones requeridas para el mérito. Continuidad absoluta del mérito en vigilia como en sueño. Progresión geométrica. Avenidas extraordinarias de gracia. «Ensanchaba el vaso».

SANTO TOMAS

Como ya dijimos [207], Santo Tomás distingue en María tres santificaciones o, usando sus mismas palabras, tres perfecciones de gracia. La primera, recibida antes de nacer, fué una perfección de disposición que la preparó para ser digna Madre de Dios. La segunda fué la perfección que causó en María la presencia del Sol de justicia encarnado en sus entrañas virginales. La tercera es la perfección consumada de la gloria [208].

No es posible interpretar estos conceptos del Angélico en el sentido de que las tres etapas formen en la vida de María tres compartimientos estancos y signifiquen tres situaciones estáticas.

Tal interpretación repugna al aserto que leemos en otro lugar de la *Suma* [209].

Si nadie ha considerado el intervalo que separa la primera santificación de la segunda como una fase en reposo, no han faltado quienes excluyan todo progreso en María a partir de la Encarnación del Verbo [210]

207. Vide capítulo segundo, pág. 24.
208. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5 ad 2um.
209. *S. Th.*, 3, q. 7, a. 12.
210. Cfr. ROSCHINI, *Compendium Mariologiae*, pág. 398.

por cuanto según ellos la gracia de la Virgen en aquel solemnísimo momento alcanzó los topes. Otros han llegado a la misma conclusión arguyendo de la impecabilidad que entonces fué concedida plenamente a María: creen estos tales [211] que la existencia del mérito requiere la posibilidad de pecar.

No es necesario poner esfuerzo en refutar directamente sentencias que hoy nadie sostiene, bastará simplemente descubrir el sentir del Angélico en esta cuestión.

En su *Suma* se pregunta: Utrum gratia Christi potuerit augeri. A lo que contesta:

> «Respondeo dicendum quod aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter: uno modo ex parte ipsius subiecti; alio modo ex parte ipsius formae. Ex parte quidem subiecti, quando subiectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formae secundum suum modum... Ex parte autem formae excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subiectum attingit ad ultimam perfectionem quam potest talis forma habere in natura» [212].

Retengamos estos principios.

Aplica luego el santo Doctor la doctrina expuesta al caso concreto de Cristo, explicando cómo la gracia del Salvador no pudo crecer ni ex parte gratiae, ni ex parte subiecti. Lo primero porque, siendo el fin de la gracia la unión con Dios, cuando ésta se ha logrado en el grado sumo, como acontece en la unión hipostática, no cabe tampoco progreso en la gracia. Lo segundo porque Cristo, en cuanto hombre, desde su concepción fué verdadera y plenamente comprehensor: tal estado de término excluye todo adelanto en la gracia.

Dicho esto, enuncia Santo Tomás un principio general sancionado y definido por el Concilio de Trento (Sess. 6, c. 32) [213].

Cristo fué viador y comprehensor, ¿qué decir de los que son meramente viadores?

> «Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri et ex parte formae, quia non attingunt summum gratiae gradum, et ex parte subiecti, quia nondum pervenerunt ad terminum» [214].

El Angélico afirma taxativamente que la Santísima Virgen, antes de la Encarnación, «nondum erat in statu comprehensorum» [214'].

Creemos que también después de la concepción del Mesías, ha de clasificarse entre los viadores, pues ni aun entonces poseía habitual-

211. Cfr. Suárez, *De Myster.*, disp. XVII, sect. I.
212. *S. Th.*, 3, q. 7, a. 12, c.
213. DB. 842.
214. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 12, c in fine.
214'. *S. Th.*, 3, q. 30, a. 2, ad 1um; y a. 3, ad 1um.

mente la visión de la esencia divina cara a cara, que es lo que constituye al hombre en estado de comprehensor [215].

Por lo tanto, para conciliar la sentencia de los contrarios con esta doctrina de Sto. Tomás habría que suponer que María estando «in statu viae» carecía de la potencia de merecer. Lo cual sobre ser totalmente gratuito, no nos parece que redunde en loa de la Virgen. La gracia puede crecer in indefinitum [216]; luego ponerle límites ya a la mitad de la carrera mortal, siempre será menos que extender todo lo posible el tiempo de aumento. Lo contrario es negar a María lo que poseyeron todos los justos; a Ella que, precisamente a partir de la Encarnación, tantos trabajos sobrellevó y tantos servicios prestó al Dios Humanado, ¿y nada merecería por ellos? ¿Ni resultaría más grata y más amada de Dios?

Al hablar de los tres estadios de la santificación de María, dice: «Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima et tertia quam secunda patet...» [217].

Y en otro pasaje de sus obras dice, con las mismas palabras que usó el Abad Ruperto [218], «Virgo in sua prima sanctificatione fuit aurora, in Filii Conceptione ut lux, in morte ut sol».

Confesamos sin embargo lealmente que no hemos sabido encontrar en el «Opus» del Aquinate un pasaje en el que directa y expresamente se describiera el progreso de la gracia de María.

No obstante es indudable que el Angel de las Escuelas en ésta como en tantas cuestiones dejó colocados los hitos del camino que habían de seguir sus continuadores.

SUAREZ

Empieza el Doctor Eximio asentando como base la certeza de que la primera gracia recibida por la Santísima Virgen no fué una gracia consumada [219], antes recibió «gratiam viatoris de cuius ratione est ut possit augeri» [220]. Y lo prueba [221].

Después con manifiesto empeño y reiteradas pruebas extiende esta

215. *S. Th.*, 1, q. 12, a. 7, ad 1um.
216. *S. Th.*, 2-2, q. 24, a. 7.
217. *S. Th.*, 3, q. 7, a. 10 ad 2um.
218. *In Cant.*, lib. 6.
219. «Primum omnium certum existimo gratiam Virginis in prima sanctificatione non fuisse consummatam... non accepisse in prima sanctificatione gratiam summe intensam quam habitura erat...» Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. I.
220. Suárez, *Ibidem.*
221. «Probatur, quia gratia dicitur esse consummata in statu gloriae; B. autem Virgo a principio fuit in statu viatoris non comprehensoris. Hoc enim fuit singulare privilegium animae Christi, ut omnes theologi docent, et merito, quia illi soli fuit gloria connaturalis ratione unionis, statum autem viatoris non propter se sed propter nos habuit; Virgo autem per se et propter se fuit viatrix, ut sibi gloriam mereretur, quam connaturalem non habebat et ideo dum fuit in via non comprehendit». Suárez, *l. c.*

afirmación a los tres estadios de la vida de María, repitiendo una y otra vez: «Probant autem dictae rationes B. Virginem non fuisse simpliciter in termino quamdiu in corpore mortale vixit». «Et hae rationes probant non solum de prima sanctificatione seu de primo instanti sed etiam de toto tempore vitae mortalis».

De nuevo en la disp. XVIII, sect. I asienta como verdad incontrastable que la Santísima Virgen adelantó en gracia a partir de su primera santificación por haberle sido otorgada gracia de viador; la cual, como enseña la fe, puede ser aumentada mediante las obras buenas; siendo las obras de la Santísima Virgen buenísimas, no cabe duda que mereció y que progresó en la gracia. Y esto no sólo en el tiempo que medió entre su concepción pasiva y su concepción activa del Verbo, lo cual nadie jamás ha negado, sino también y muy especialmente a partir de la encarnación. Cierra la sección repitiendo por enésima vez lo que en él parece una obsesión: «Sit ergo certum B. Virginem, quamdiu vixit, potuisse mereri».

Demostrado que la Santísima Virgen podía merecer y por consiguiente crecer en gracia, pasa Suárez en la segunda sección a tratar del ejercicio de este progreso.

¿En qué momento de su vida empezó a merecer? El Doctor Eximio no se formula en estos términos la pregunta, pero contesta sobradamente a ella, al afirmar que la Santísima Virgen mereció por todos los actos humanos ejercidos en su vida a partir de su primera santificación [222]. Como, por otra parte, atribuye a María en su Concepción el uso de razón [223] y el uso expedito y habitual de ella [224], y excluye en la Virgen toda ociosidad [225], resulta claro que los actos humanos y por consiguiente los meritorios, empezaron con el primer latido de su existencia.

Y ¿cuál fué el número de los actos meritorios? Explícitamente: el de los actos humanos que realizó durante su vida mortal [226], pues, siendo Santísima, impecable y confirmada en gracia desde el primer instante, no hubo en Ella acto alguno reprensible. Ahora bien, todo acto que no es culpable es bueno con bondad moral, y si además está hecho en gracia, es meritorio a los ojos de Dios. Luego los actos todos de María que reunían en grado eminente esas condiciones, más la de ser plenamente deliberados e impulsados puramente por la caridad, debieron ser y fueron excelentemente meritorios [227].

222. *De Myster.*, disp. XVIII, sect. II, n. 2.
223. *De Myster.*, disp. IV, sect. II.
224. Suárez, *De Myster.*, disp. IV, sect. VII.
225. La Santísima Virgen desde el primer instante cuando recibió el uso permanente de su razón no dejó jamás de poner algún acto libre interior o exterior: lo contrario hubiera sido ociosidad no exenta de alguna tacha, según nota, Suárez, *l. c.*
226. «Dico ergo primo: B. Virginem per omnes ac singulos actus humanos quos in mortali vita post primam sanctificationem exercuit, augmentum charitatis gratiae et gloriae meruisse». Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. II, n. 2.
227. Suárez, *l. c.*

Para calcular el número de esos actos meritorios no hay que tener solamente en cuenta el lapso de tiempo transcurrido desde su primer acto de fe al empezar a existir hasta el postrero de caridad con que abandonó este mundo, mas conviene también considerar y ponderar la frecuencia, mejor dicho continuidad con que se producían tales actos meritorios. Examina Suárez este extremo analizando las facilidades que poseía María para tan incesante ejercicio de vida espiritual: La exención de toda culpa y afecto desordenado, la singular plenitud de gracia, su frecuente dirigir a Dios todos los actos, el dominio que tenía sobre ellos [228]; ausencia total de distracciones, constante tensión en el amor de Dios. Su vida transcurría entre la contemplación sin divagaciones y la acción ordenada, pero aun durante ésta su pensamiento estaba en Dios. Admite sin embargo Suárez alguna interrupción en los actos meritorios de la Santísima Virgen. Esto en vigilia.

¿Y durante el sueño? Traduzcamos sus mismas palabras:

> «La Bienaventurada Virgen, ya por razón de la perfecta constitución de su cuerpo, ya por razón de la moderación que guardaba en todas las cosas, no debía de sentir necesidad más que de un sueño muy corto; sin contar con que su espíritu de mortificación la llevaría a consagrar la mayor parte de la noche a la vigilia y a la oración. A este propósito, San Bernardino de Sena, San Buenaventura y Canisio cuentan de muchos amigos de Dios que tuvieron revelación de que la Bienaventurada Virgen pasaba las noches casi enteras contemplando y orando. Además, bien puede creerse que aun en el corto tiempo que dedicara al sueño, con frecuencia se recobraría siquiera lo suficiente para elevar su corazón hacia la soberana Bondad. Esto, por la gracia de Dios, sucede a muchas almas abrasadas en amor...» [229].

En conclusión, que como dice el propio Suárez un poco más arriba:

> «Dado que la necesidad del sueño y la flaqueza del cuerpo fuesen causa de alguna interrupción en los actos meritorios de María, estos tiempos de descanso fueron tan cortos y entreverados de tantos y tan santos pensamientos que subsistía aún la continuidad moral en el mérito» [230].

Pasa luego el Doctor Eximio a proponer una circunstancia que acaeció extraordinariamente el mérito extraordinario de los actos de María. Desarrolla esta cuestión por extenso [231] y por dos vías según las dos opi-

228. Supone, sin duda, el Doctor Eximio lo que demostró en otra parte, a saber: que María, en virtud de su Concepción Inmaculada tenía el privilegio de la integridad, es decir, el dominio perfecto de la razón sobre las facultades inferiores.
229. Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. II.
230. Suárez, *Ibidem.*
231. En la sect. II y IV de esta disp. XVIII.

niones que sobre la materia rigen entre los tratadistas de Gratia. Simplificando lo más posible, presentamos lo que en sustancia propugna Suárez, a saber: Que la Santísima Virgen obró en cada instante con todos los grados de intensidad, hábito, gracia, caridad y auxilio que entonces poseía, de tal modo que la perfección de un acto influía con toda su virtud en el siguiente. La gracia, pues, actuaba en María a manera de una fuerza desatada, cuya potencia se aviva y se desarrolla según obra y cuyos efectos pasan automáticamente a engrosar el potencial de dicha fuerza y a multiplicar la intensidad de su acción. Así fué como, habiendo recibido en el primer instante más gracia que el más encumbrado de los santos o el más dichoso de los bienaventurados, y obrando a continuación con toda la intensidad de su potencial, en este primer acto que realizó, duplicó ya la gracia, y así sucesiva e ininterrumpidamente, a cada nuevo acto duplicaba la gracia alcanzada en el anterior [232].

Como si esto fuera poco trata el Doctor Eximio del crecimiento de María ex opere operato [233], y además insinúa que a lo largo de su vida extraordinaria se presentaron para la Virgen momentos especiales en los que la predilección divina derrochó torrentes de gracia en alma tan querida de la Trinidad augusta.

Para concluir consignemos la respuesta que el Doctor Eximio da a una objeción de los adversarios. El argumento esgrimido por los contrarios y que Suárez no relata, podría formularse en esta forma: Si María fué llena de gracia ya en el primer momento, ¿cómo podía tener capacidad para ulteriores infusiones de gracia dado que a un vaso enteramente lleno no se le puede ya añadir más cantidad de líquido? A lo que sabiamente contesta: «La plenitud de la Bienaventurada Virgen no era incompatible con un aumento continuo de gracia. Siempre, y ya desde el primer instante de su concepción, estuvo llena de gracia, porque siempre tuvo la medida de gracia y de privilegios que correspondía a la condición en que se hallaba [234]; por lo cual debía recibir siempre una plenitud mayor, porque así lo pedían su dignidad creciente y sus méritos. Por esto, de la misma manera que su cualidad de Madre de Dios no exigía que fuese en la

232. «El P. Claudio Richard († 1664), que al pasar a las misiones para la China fué detenido en Madrid por Felipe IV, para que enseñase Matemáticas en el Colegio Imperial, hizo una suputación muy curiosa, que utilizaron los Padres Poza y Vega y extractó en parte el P. Godts. Discutidas diversas hipótesis, viene a sacar, en última conclusión, que para escribir los guarismos de la progresión aritmética de los grados de gracia de la Virgen, al finalizar su vida, se necesitarían más de 12.836.137 resmas de papel, que, llevadas a lomo de fornidos mulos exigirían, nada menos que 320.903 de esos animales». Pérez Goyena, «Razón y Fe», mayo 1914, pág. 43.—Pueden leerse otros curiosos cálculos en Segneri, *El Devoto de María*, cap. IV, § IV; en Nieremberg, *Afición y amor a María*, capítulo XVIII; etc.

233. En la sect. III de esta misma disp. XVIII.

234. Concepto que repite varias veces nuestro P. La Puente, v. gr.: en C. I, L. 1, c. XXIII, c. 207; C. I, L. 1, c. XI, c. 101; etc.

hora misma de alcanzarla coronada con la gloria celestial, así tampoco exigía que recibiese inmediatamente todo el aumento de gracia definido por la Divina Providencia, sino sólo aquel que correspondía al «status viae», es decir, un aumento que bastase para llegar un día a la gracia consumada de una Madre de Dios. En este sentido puede decirse que en el instante en que concibió a su Hijo recibió toda su perfección de gracia, no formalmente en sí misma, sino virtualmente y en su fuente» [235].

LA PUENTE

El Venerable P. La Puente, contra la opinión de Pedro el Venerable, afirma el continuo crecimiento en gracia de la Santísima Virgen [236], mayormente a partir de la Encarnación [237] aplicándole sin restricciones la frase de San Lucas: «como crecía en la edad crecía en el espíritu delante de Dios y de los hombres» [238].

Este movimiento de constante avance se inició en el primer momento de su concepción [239].

El número de sus actos meritorios se igualó con el de sus actos humanos [240].

Una paciente rebusca nos permitirá verificar en estos actos las condiciones requeridas para el mérito.

La Virgen era viadora. El P. La Puente al establecer la comparación de la gracia y virtudes de María con las de los ángeles (comparación de que tanto gusta), suele añadir: quitando lo que es propio de aquel estado; con lo que claramente insinúa que «aquel estado» no es el suyo [241], o todavía más explícitamente: «quamvis angeli superarent visione beatifica» [242].

Todos sus actos eran conscientes y libres [243].

Eran moralmente buenos [244].

Ni que decir que hechos en estado de gracia.

235. SUÁREZ, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. I.
236. «iugiter ascendebat», C. II, L. 6, e. XXI, c. 173. «Ascensiones iugiter in corde suo disponens». C. II, L. 6, e. XXV, c. 207.
237. «maxime postquam assumpta est in matrem Dei». C. II, L. 6, e. XXI, c. 173.
238. P. II, M. 4, p. IV. Cfr. etiam C. II, L. 6, e. XXV, c. 207 y P. V, M. 33, p. II.
239. «beatissima Virgo ab ipso suae conceptionis instanti inditum nomen habet 'Quae ascendit'». C. II, L. 6, e. XXI, c. 170.
240. «...en cada obra crecía en la caridad y santidad». P. II, M. 4, p. IV. «...omnibus suis actibus usque ad finem vitae semper ascendit» C. II, L. 6, e. XXI, c. 170. Cfr. etiam C. II, L. 7, e. XV, c. 409; C. II, L. 9, e. V, c. 860; C. II, L. 6, e. XXI, c. 17.
241. Cfr. v. gr. P. II, M. 3, p. IV.
242. C. II, L. 9, e. III, c. 844.
243. C. II, L. 6, e. XXI, c. 170; P. II, M. 4, p. IV y C. I, L. 1, e. XI, c. 98-99.
244. C. I, L. 3, e. VI, c. 560 y 570; C. I, L. 4, e. X, c. 846; C. I, L. 1, e. XXIII, c. 207; P. II, M. 3, p. IV; P. II, M. 8, p. II; *Guía espiritual*, tom. I, tract. II, cap. IX.

Y no sólo enderezados al último fin e impulsados por la caridad mas también especialmente movidos y dirigidos por el mismo Espíritu Santo.

En coda acto «crecía juntamente en todas las virtudes» [245].

La continuidad en su obrar meritoriamente fué absoluta, tanto en vigilia como en sueño [246]. En esto marca un positivo avance con respecto a su maestro Suárez, quien se contenta con defender como cierta la continuidad moral en sueño y vigilia. Nuestro autor confirma su aserto con dos testimonios patrísticos, uno de San Ambrosio y otro de San Basilio.

Todas las excelencias singulares del progreso en gracia de María, hasta aquí tratadas, las pone en parangón y contraste con las de los santos:

> «Coeteri autem homines aliquandiu iacuerunt priusquam starent et ascenderent; nec continuo ascendunt sed multoties descendunt, aut in ipso ascensu lassantur et remorantur aut remisse ascendunt, cum multa sint quae illos ascendentes retardent» [247].

La diferencia entre los demás santos y la Madre de Dios está en que la Virgen no empezó la existencia por el pecado, sino por la gracia, coincidiendo el momento de su concepción con el de su avance espiritual [248]; en que su adelanto fué ininterrumpido y continuo sin paradas ni retrocesos debidos a la concupiscencia o al pecado y fué siempre tan brioso y rápido como lo permitían las fuerzas que poseía. Con esto resaltan poderosamente las condiciones especialísimas y únicas en que se desenvolvió el fabuloso progreso en gracia de María [249].

Nuestro Venerable sigue la teoría de Suárez acerca del aumento de la gracia de María en progresión.

Recojamos todos los elementos de su doctrina acerca del particular.

Por una parte la Virgen «siempre quiso hacer lo mejor, lo más firme y seguro, y lo que glorificaba más a Dios Nuestro Señor» [250].

Por otra parte «todas eran obras llenas con la intención y plenitud de perfección que podía según sus fuerzas» [251], las cuales empleaba por entero en cada una [252].

245. P. II, M. 4, p. IV y C. II, L. 6, e. XXI, c. 174.
246. C. II, L. 8, e. VII, c. 637 y en C. II, L. 6, e. XXI, c. 170: «nec umquam ascensum leviter interrupit, vel detinuit aut remisse peregit...» y en C. I, L. 3, e. VI, c. 570: «...semper et perpetuo actu diligit».
247. C. II, L. 6, e. XXI, c. 170.
248. «Ut simul inciperet existere et diligere». C. II, L. 10, e. V, c. 1054.
249. Cfr. C. I, L. 1, e. XXIII, c. 209 y *Guía Espir.*, t. I, tr. 2, cap. IX.
250. P. II, M. 4, j. V. Cfr. etiam C. I, L. 1, e. XIX, c. 182.
251. P. II, M. 4, p. IV y en P. II, M. 6, p. II: «...todas ellas eran obras llenas, enteras y macizas con la plenitud que podían tener de pura intención, fervor y amor».
252. P. V, M. 33, p. IV: «...el modo que tenía de obrar, no solamente, como dice el Sabio, excelente, sino excelentísimo, aumentando cada día innumerables grados de excelencia, porque en cada obra echaba el resto de sus fuerzas espirituales, obrando con todo el afecto de corazón que le era posible», y en C. II, L. 6, e. XXI, c. 170: «...iuxta omnes suae gratiae vires se quotidie supra se elevabat,

Ahora bien, según Santo Tomás [253], «nuestro Señor paga de contado a los fervorosos, premiándoles luego, y dándoles todo el aumento de gracia y caridad que han merecido con la obra que hacen» [254].

Luego la consecuencia es obvia: «...la Virgen con cada obra que hacía redoblaba las fuerzas que tenía y aumentaba al doble la caridad con que amaba y así cuando volvía a ejercitar el amor amaba con doblada intención que antes» [255].

Doctrina que hallamos también en un pasaje de su Comentario como explicación a la sobreeminencia de la gracia final de la Virgen sobre todos los santos juntos:

> «...quotidie enim agebat totum cumulum cum novo incremento duplicans. Operabatur enim ex auxilio Dei speciali secundum omnes suae gratiae vires; et ideo per singula opera gratiam in duplum et amplius augebat» [256].

Vemos que nuestro autor no se contenta como Suárez con decir que María en cada obra duplicaba su gracia, sino que su gracia aumentaba «in duplum et amplius» [257].

Razón tiene, pues, nuestro Venerable de terminar una de sus descripciones del progreso en gracia de María con estas palabras: «...propter quod summo cum stupore de Ipsa dicimus: Quae est ista quae ascendit?» [258].

Y es que «de esta manera (la Virgen) iba creciendo cada día con un aumento incomprensible» [259].

Ahora bien, teniendo en cuenta «que la caridad, como dice Santo Tomás [260], en esta vida no tiene término en el crecer, y el fuego de la Virgen nunca decía basta» [261], se pregunta arrobado nuestro contemplativo:

> «Quam immensam ergo plenitudinem obtinuit cum post longissima et copiosissima ac excellentissima merita ad plenam mensuram in fine vitae pervenit?» [262].

Pero nos queda todavía por considerar una causa del portentoso crecimiento en gracia de María. Tuvo la Virgen a lo largo de su vida mortal ocasiones señaladísimas en que se le infundió la gracia con divino derroche

in sublimiorem se origens sanctitatis gradum», y en C. I, L. 4, e. X, c. 846: «Omnes suas vires exerebat ut perfectissimos semper haberet actus et efecctus».

253. *S. Th.*, 2-2, q. 24, a. 7, cita del propio La Puente.
254. P. V, M. 33, p. IV.
255. Ibidem.
256. C. II, L. 9, e. XIII, c. 916.
257. Ibidem.
258. C. II, L. 6, e. XXI, c. 170.
259. P. V, M. 3, p. IV.
260. Cfr. *S. Th.*, 2-2, q. 24, a. 7.
261. P. V, M. 3, p. IV.
262. C. II, L. 9, e. III, c. 844.

y extraordinarias avenidas. De estas incomparables oportunidades el P. La Puente señala cuatro. En primer lugar el momento de la Encarnación del Verbo en sus purísimas entrañas:

> «Magna sunt quae dixi, cum te gratia plenam et benedictam contemplavi: audi longe maiora, unde tua crescet gratiae plenitudo: imo exinde colliges te recte apellatum gratia plenam et benedictam quia Ecce concipies in utero...» [263].
>
> «Hic fere in immensum plenitudo gratiae crevit in Deipara...» [264].
>
> «Y porque las obras del Espíritu Santo son perfectas, juntamente vino sobre ella con nueva plenitud de gracia para disponerla a obra tan soberana... Oh Virgen Santísima, si cuando entró el Angel, estábades ya llena de gracia, ¿cuántos más llena quedaréis, viniendo el Espíritu Santo con esta nueva plenitud? Si antes estaba el Señor con Vos para vuestro gobierno, amparo y consuelo, ¿cuánto más lo estará ahora, viniendo la virtud del Altísimo a haceros sombra?»... «Sea para bien, oh Virgen purísima, tanta plenitud, tan dichosa sombra, con esperanzas de tan dulce fruto» [265].
>
> «...tunc novo modo 'calefactus est venter' eius ab hoc igne intra se concepto, vehementissimas amoris emittens flammas» [266].
>
> «¡Oh qué plenitud de bienes recibió en aquel momento! Porque como este sol visible luego que fué criado en este mundo, le llenó de su luz y le comunicó su calor e influencias; así el Sol de justicia, Cristo nuestro Señor, en el mismo instante que fué concebido y formado en el mundo abreviado de su Madre, la llenó de grandísima luz y calor celestial, con influencias de vida eterna» [267].
>
> También «al tiempo de nacer le dió a la Virgen dones riquísimos de gracia» [268].
>
> «Prima effusio, et potissima fuit in Mariam et Joseph, qui parvulo fonti propinquiores erant, et Christo magis dilecti, et tunc abundantiori oleo luminis et gratiae peruncti: et quis enarrare sufficiat gratias, virtutes et dona in utrumque tunc temporis effusa?» [269].

Asimismo alcanzó extraordinarias mercedes de gracia durante la Pa-

263. C. I, L. 1, e. VI, c. 51.
264. C. I, L. 1, e. VI, c. 52.
265. P. II, M. 7, p. III.
266. C. II, L. 8, e. XIII, c. 691.
267. P. II, M. 9, P. I.
268. P. II, M. 17, p. I.
269. C. I, L. 1, e. XXV, c. 219.

sión [270] y en la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés, cuando «nuestra Señora recibió mayor gracia y alegría que todos los demás juntos...» [271].

Finalmente, para guardar el orden del apartado anterior, nos haremos cargo de la dificultad que se plantea Suárez, a la que parece responder nuestro autor con esta garbosa observación:

> «y ella cada día, con el uso de las gracias, ensanchaba el vaso y se hacía capaz de otras mayores» [272].

Estuvo ciertamente lleno desde el primer instante el vaso de su alma, pero como continuamente el vaso se ensanchaba, su capacidad se dilataba.

270. «Grandes favores os hizo el Todopoderoso en el día de su Encarnación, y grandes aflicciones os ha dado el mismo Todopoderoso en el día de su Pasión. Y pues también las afliccines son favores...» P. IV, M. 1, p. VIII. Cfr. etiam P. IV, M. 46, p. V; P. IV, M. 47, passim; etc., etc.

271. P. V, M. 33, p. IV.

272. P. II, M. 6, p. II.

CAPITULO V

LA PLENITUD DE GRACIA Y LA MEDIACIÓN UNIVERSAL

SUMARIO:

Santo Tomás. Llenumbre rebosante: Función social, ordenación soteriológica, eficacia universal, imprescindible para todos.

Comparación con la gracia y oficio de los Santos y de Jesucristo, el Gran Santificador.

Actualidad de la Mediación en virtud de la intercesión celeste.

Suárez. Idem.

La Puente. Idem.

SANTO TOMAS

Pero la gracia de María no es sólo en orden a su perfección personal, cumple también una función social o maternal y tiene una ordenación soteriológica [272']. Lo cual se afirma en tres importantes textos del Doctor Angélico.

En el primero dice así:

> «B. Virgo... plena fuit gratia... quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum est enim in quolibet Sancto, quod habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo et in B. Virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa. Unde (Cant. 4, 4) 'Mille clypei' id es, remedia contra pericula, pendent ex ea [273]. Item, in omne opere virtutis potest eam habere in adiutorium; et ideo dicit Ipsa (Eccli. 24, 25): 'Im me omnis spes vitae et virtutis'. Sic ergo plena est gratia, et excedit omnes angelos in plenitudine gratiae; et propter hoc convenienter

272'. Aun para los otros casos es axioma general del Aquinate que «privilegia gratiae, quae dantur aliquibus praeter legem comunem, ordinantur ad utilitatem aliorum» *S. Th.*, 3, q. 27, a. 6, c.

273. El P. La Puente interpreta o acomoda este texto escriturístico en el mismo sentido. Cfr. C. II, L. 7, e. XV, c. 409.

vocatur Maria, quae interpretatur illuminata in se et illuminativa in alios [274], quantum ad totum mundum; et ideo assimilatur soli et lunae» [275].

Examinemos con alguna detención este importantísimo pasaje. En primer lugar afirma Santo Tomás que la Santísima Virgen estuvo llena de gracia en cuanto a su derivación o desbordamiento sobre todos los hombres. Semejante afirmación, idéntica en la sustancia, ocurre también en las últimas palabras del texto que aduciremos a continuación: «En cierta manera derivó la Santísima Virgen la gracia a todos los demás (hombres)» [276].

El agua al brotar de la fuente llena primero de verdor y lozanía el lugar donde se remansa; pero luego se desborda y corre a fertilizar grandes extensiones de tierra. Tal acaece con la gracia. Después de llenar la plenitud de María, rebasa y deriva hacia la tierra árida y seca de la humanidad prevaricadora y es la misma excelsa Señora quien, como solícita Jardinera de almas, encauza y dirige la gracia hacia los hombres: «ut gratiam ad omnes derivaret».

En segundo lugar nos dice el Doctor Angélico que esta gracia que se deriva a todos los hombres no es, como la que nos procuran los demás santos, «para la salvación de muchos», sino «para la salvación de todos los hombres del mundo». Con toda claridad se significa aquí la Mediación Universal de María y su preeminencia sobre todos los demás santos en la comunicación de gracias. En virtud de esta singular prerrogativa la Virgen se halla no solamente muy por encima de todos los santos, sino también en un plano aparte con Jesucristo, del que le distingue, sin embargo, una diferencia esencial: la de que Jesucristo tiene en sí mismo y por sus propios recursos esta plenitud suficiente y universal, mientras que María la tiene recibida de Jesucristo y por su asociación con El. Pero, puesta esta diferencia esencial entre la gracia de María y la de Jesucristo, no es razonable de momento señalar otra, cuando ninguna señala en este texto el Angélico Doctor, y así cabe equipararlas en la universalidad y en la eficacia actual de esta universalidad [277].

A continuación Santo Tomás refiere a la Santísima Virgen algunos pasajes de la Escritura. Es de notar aquel que tantas veces le aplica la Liturgia: «In me omnis spes vitae et virtutis». Observemos que si toda esperanza de vida y virtud está en María, señal es que esta derivación a todos los hombres, es no solamente universal, sino también necesaria.

274. Tal sentido etimológico, que por lo demás no es original suyo de Santo Tomás, adopta también el P. La Puente, Cfr. P. II, M. 4, p. II y C. I, L. 1, e. XI, c. 101.
275. Santo Tomás, *Expos. de Ave Maria*: *Opera Omnia*, t. XXVII, pág. 201.
276. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5 ad 1um.
277. Prerrogativas que constata el tercero de los textos que exhibimos.

Finalmente afirma el Santo Doctor que por la plenitud de la gracia María no sólo es Iluminada sí que también iluminadora de todo el mundo y que por eso se asemeja al sol y a la luna. Es ampliar la misma idea con una comparación bien enjundiosa por cierto. El sol ilumina, da calor, suscita la vida: María, al derivar a los hombres los rayos de su gracia, les ilumina para que conozcan el camino de salvación; enciende sus corazones para impulsarles a caminar por él y pone en sus almas gérmenes de vida espiritual, prenda de la posesión eterna de la gloria.

El otro pasaje, más difícil pero no menos interesante, en que el Doctor Angélico nos habla de la plenitud de la gracia de María, ordenada a la salvación del mundo, lo encontramos en la cantera inagotable de su *Suma Teológica*. Dice así:

> «Unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur; et quia Christus, in quantum homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium, ut haberet talem plenitudinem gratiae, quod redundaret in omnes... Sed B. Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima Auctori gratiae: ita quod eum qui est plenus omni gratia in se reciperet et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret» [278].

La dificultad de este pasaje consiste en dilucidar la limitación que Santo Tomás parece poner a la acción de la Virgen en la comunicación de la gracia, concretándola a su sagrado parto, como si María no tuviera otra parte en la comunicación de la gracia a los hombres fuera de haber dado a luz al mismo Autor de la gracia, Cristo Jesús. Pero adviértase que del simple hecho de que el Santo Doctor haga referencia aquí únicamnete al sagrado parto no es lógico deducir que ninguna otra acción atribuye él a la Santísima Virgen en la dispensación de la gracia [278']. Tanto más cuanto que los testimonios aducidos anteriormente y los que después presentaremos nos inclinan más bien a creer lo contrario.

Pero abstrayendo de esta cuestión, paremos mientes en la comparación que aquí establece el Angélico entre la gracia soteriológica de Jesucristo y la de su augusta Madre, lo cual es ya por sí sólo y sin más, bien digno de consideración.

Empieza, pues, el Santo Doctor estableciendo el principio general de que Dios da a cada uno la gracia según el estado u oficio para el que le predestina. Hace enseguida aplicación del citado axioma a Jesucristo. Jesucristo en cuanto hombre fué predestinado por Dios para que fuese el Santificador de la humanidad, el Santificador universal y único; por lo cual

278. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5 ad 1um.
278'. Cfr. Bittremieux, *De Mediatione universali*, Brugis, 1926, pág. 92, nota 110.

Dios depositó en El toda la plenitud absoluta de gracia. Jesucristo es el Señor de la gracia y el origen de toda gracia: «esto fué propio suyo el tener tal plenitud de gracia que redundara a todos» [279].

Y, prosigue Santo Tomás, al lado de Jesús encontramos a María. No que de María redunde la gracia a todos los hombres de la misma manera que fluye de Jesucristo: la Santísima Virgen no la saca de sí misma, la recibe de Jesucristo, fuente única de toda gracia. Pero esto no es obstáculo para proclamarla, como lo hace, no «in nomine» pero sí «in re», verdadera Medianera universal de todas las gracias.

Más hermoso, explícito y decisivo es el texto que exhumamos de los esquemáticos esbozos de sermón que escribió el Santo de Aquino.

Gracia social

> «Quarto est lux radiorum suorum diffusiva et communicativa. Similiter beata Virgo radios suae gratiae omnibus diffundit et communicat. Unde in Ecclesiastico 24, 26-27: 'Transite ad me omnes qui concupiscitis me et a generationibus meis adimplemini: Spiritus enim meus super mel dulcis etc.'
>
> Transite, scilicet de mundi vanitate ad me scilicet plenam gratiae; vel transite de mundi errore ad me habentem virtutem, vel transite de deliciis ad me castitatem, amantem, et a meis generationibus, id est a charismatibus gratiarum, adimplemini: non parum accipietis, videlicet multum, Spiritus enim meus super mel dulcis, quia beata Virgo omnibus est propitia et misericors; unde Bernardus: 'Beata virgo omnibus sinum suae misericordiae aperit et omnes de plenitudine eius accipiunt...'» [280].

En estos concisos apuntes hallamos significado y esclarecido cuanto hemos dicho al comentar los dos textos precedentes. «María difunde y comunica gracia, su gracia, a todos los hombres». Luego su gracia tiene una función social, marca una ordenación soteriológica y alcanza una eficacia actualmente universal: es gracia de Medianera.

Existe también un texto inexplorado y difícil, en el cual Santo Tomás parece tener arranques y atisbos de gran alcance, que enseguida reprime. En atención a las notables variantes que presenta, lo aducimos en su doble versión [280']. En la edición segunda parisiense leemos:

> «Licet autem inveniamus in Scriptura aliquos plenos gratia, puta, sicut beatam Virginem, Iuc. I: 'Ave gratia plena', et Stephanum, Act. VI: I 'Stephanus plenus gratia', etc., alia tamen est plenitudo Christi ab istis. Illud enim dicitur plenum in quo nihil est

279. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5 ad 1um.
280. *S. Th.*, tom. XXXII, *Sermo V*, pág. 684.
280'. Santo Tomás, *In Joan*, cap. 1, lect. 9. *Opera Omnia*, tom. XIX, pág. 722.

vacuum. Potest ergo impleri capacitas animae gratiae quantum ad sufficientiam, ut, scilicet nil desit ei de gratia ad bonos actus faciendos, et ista plenitudo fuit in Stephano. Potest etiam impleri non solum ad sufficientiam, sed etiam quantum ad redundantiam et ista plenitudo redundantiae singulariter spiritualiter fuit in Christo, quia sic redundavit in alios ut esset gratiae auctor et factor. Sed in B. Virgine fuit medio modo, quia etsi fuerit plenitudo alicuius redundantiae in ea non tamen ipsa fuit redundatrix gratiae in alios. Sed ab anima eius redundabat gratia in carnem; nam per Spiritus sancti gratiam, non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus a Spiritu Sancto est impraegnatus.»

En la edición de Parma, en cambio, se decía:

«Est autem plenitudo sufficientiae, qua aliquis est sufficiens ad actus meritorios et excelentes faciendos, sicut in Stephano. Item est plenitudo redundantiae, qua Beata Virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam ad abundantiam meritorum. Est etiam plenitudo efficientiae et effluentiae, quae solo homini Christo competit, quasi auctori gratiae. Sic enim Beata Virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset: sed ab anima ejus gratia redundavit in carnem.»

El comentario amplio —complicado de ramificaciones— y el enjuiciamiento preciso de estas dos citas tan sugerentes, desbordan el modesto objetivo de este trabajo. Permítasenos, sin embargo, expresar nuestra opinión en el sentido de que lo que en realidad el Santo Doctor quiere excluir de María es el ser causa fontal de la gracia y lo que en realidad asevera es el alcance soteriológico en María de su plenitud de gracia, causa dispositiva de su Maternidad del Redentor.

Concluyamos haciendo notar cómo para Santo Tomás, esta función soteriológica que, en virtud de su singular plenitud de gracia [281], comenzó a obrar nuestra Madre dulcísima al encarnarse el Hijo de Dios en sus entrañas purísimas, y al dar a luz al Autor de la gracia, sigue realizándola en el cielo mediante su intercesión poderosísima, ya que Ella es, según afirma el Santo Doctor, quien nos alcanza la gracia por la que nos unimos a Cristo: «per eius intercessionem coniungimus Christo per gratiam» [282].

Esta bendita e incomparable Mujer, lo mismo en alguna manera durante su portentosa vida en la tierra, que ahora afanosa desde el cielo, irradia a los hombres su gracia santificadora. El Altísimo la colmó en abundancia y de su llenumbre todos hemos recibido. ¡Honor y gratitud a la Universal Medianera!

281. Así se significa explícita y vigorosamente en el segundo texto comentado. Y en todos ellos se infiere que lo que habilita a María para su misión soteriológica es la gracia sobreabundante y peculiar que Dios la otorgó en vistas a su Mediación.

282. *S. Th., In Ioan.*, c. 2, lect. 1, n. 2. Tom. XIX, pág. 764.

SUAREZ

Quien se adentra en el estudio de Santo Tomás va de sorpresa en sorpresa. Porque, a la verdad, en muchas cuestiones es sorprendentemente maravillosa la concordia de estos dos genios de la teología católica. Lo que hallamos en Suárez con respecto al Doctor común no es tan sólo una subordinación de protocolo y de índice de materias, sino algo mucho más hondo y vital: una abundante asimilación de los principios y mentalidad del Aquinatense que aquí y allá rezuma inconfundible, se manifiesta lozanísima y da sazonados frutos. Tal acontece en la cuestión que nos ocupa, donde hallamos todas las ideas del Angélico vertidas en ánforas suarecianas y el raciocinio del teólogo granadino discurriendo por los mismos cauces que el Doctor Aquinatense. Véase si no [283]:

> «Tertia ratio iis non dissimilis colligi potest ex similitudine ac proportione inter Christum et Virginem. Diximus enim in priori tomo, gratiam creatam animae Christi infusam, cum non fuerit infinita (quia esse non potuit), fuisse tamen, quantum esse potuit, proportionatam dignitati capitis, et maiestati Verbi Dei, et ideo in intensione superasse omnes aliorum hominum et Angelorum gratias, etiam simul sumptas; decuit autem Virginem esse Christo simillimam et coniunctissimam; ergo in hac etiam perfectione et intensione gratiae debuit ad illius perfectionem cum debita perfectione accedere» [284].

La plenitud de gracia de María debía sobrepujar a la de todos los santos juntos por cuanto Ella está por encima de todos en un mismo plano con Cristo. Entre ambos, sin embargo, media una diferencia esencial: «Christus in Ecclesia est tanquam fons gratiae, B. autem Virgo ut aquaeductus» [285].

Quede empero bien asentado que su gracia tenía y tiene una función social: la de derivar a todos los hombres: «in Virgine vero ut in aquaeductu congregantur omnes qui ad rivulos derivantur» [286].

Por la redundancia de su gracia sobreabundante es «María omnibus salutaris et utilis» [287], hasta el punto que ella participa en verdad de la dignidad de Cabeza [288].

La gracia con que la Virgen dió su asentimiento al Angel fué típica-

283. Por no alargarnos copiaremos tan sólo el primer párrafo; el resto de la disertación lo resumiremos fielmente.
284. Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV, n. 11.
285. Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV, n. 12.
286. Suárez, *Ibidem.*
287. Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV, n. 13.
288. Suárez, *Ibidem.*

mente una gracia de ordenación soteriológica, que ponía en marcha la realización de la reparación humana.

En virtud de su asociación a Cristo, María fué corredentora del linaje humano. Es medianera universal de todas las gracias. «Luego si todos los dones de gracia se comunican a los demás mediante la Virgen, es lógico que Ella con antelación los contenga todos» [289].

Finalmente, después de aducir numerosos testimonios de Padres, copia y hace suyos estos dos insignes textos patrísticos:

> «Quid mirum si omnis gratia ad Mariam confluxit per quam tanta gratia ad coeteros diffluxit?» [290].

> «Magna profecto fuit Mariae gratia exuberans atque completa, quae coelis dedit gloriam, terris praebuit Deum, gaudium praestitit Angelis, saeculoque pacem refudit, fide docuit gentes... Quomodo non est Maria, iuxta Gabrielis oraculum, plena gratia, quae effecta est... Dei et hominum verissima mediatrix?» [291].

LA PUENTE

Esta doctrina de los dos grandes genios de la teología católica y especiales maestros del P. La Puente se refleja ampliamente en las obras de nuestro autor. Hemos recogido textos en abundancia abrumadora: presentamos solamente una gavilla tomada al azar:

> «Quoniam multae filiae congregaverunt divitias, tu ingressa es super universas. Aliae sanctae animae beatae sunt et locupletatae quia ex iis octo beatitudinibus et praemiis earum congregaverunt magnas gratiae ac gloriae divitias et delitias. At tu Virgo benedicta et mater nostra supergressa es omnes illas... et ideo etiam praemiorum divitias et delitias super omnes congregasti nec solum tibi sed etiam nobis servulis tuis ut de plenitudine tua accipiamus gratiam pro gratia; divitias pro divitiis, delitias pro delitiis, tum in hac vita, tum in futura et sempiterna» [292].

En este sólo texto cabe ya hallar casi todas las ideas arriba deducidas de los diversos pasajes de Santo Tomás y de Suárez. En efecto, aquí se declara la sobreeminencia de gracia de María sobre todos los santos en razón de su Maternidad espiritual. La ordenación soteriológica de tan estupenda plenitud de gracia en la Virgen. La eficacia universal de sus méritos terrestres y de su intercesión celestial. La llenumbre rebosante de su

289. Suárez, *De Myster.*, disp. XVIII, sect. IV, n. 13.
290. S. Bonav., *De laudibus Virginis*, ML.
291. Laur. Just., *Ser. de Annuntiat.*, ML.
292. C. II, L. 9, c. IV, c. 851.

gracia que no sólo la santifica personalmente, mas también deriva sobre todos nosotros, comunicándonos su gracia y haciéndonos partícipes de su bienaventuranza.

Otro pasaje:

> ...«propter nos dedit tibi columnas argenteas, fecit reclinatorium aureum et ascensum purpureum; propter nos lapidibus pretiosissimis omnium virtutum te constravit et ipsa charitas increata requievit in utero tuo ut ex plenitudine donorum tuorum nos etiam ditares; omnia denique tua media summa charitate constravit ut ipse mediator Dei et hominum ad se ipsum te nostram faceret mediatricem... etc....» [293].

y prosigue a lo largo de toda la columna 249, donde se desarrollan ideas parecidas a las del pasaje arriba citado de la *Suma* [294], proclamándose la Mediación única de Jesucristo y la mediación universal y actual de la Santísima Virgen que principalmente se resume, también aquí, como en el texto de Santo Tomás, en el sagrado parto. El P. La Puente aduce testimonios de San Bernardo, San Anselmo y San Ambrosio.

La plenitud desbordante de la gracia de María se encomia en este pasaje:

> «Tanta est autem haec delitiarum affluentia ut etiam eam diffundat in eos...» [295].

La función social u ordenación soteriológica impresas a la gracia de María se proclaman en este dulce texto y en otros muchos:

> «Erunt utera tua sicut botri vineae. Quia quidquid est in illis, dulce est dilectis suis et in eorum vergit nutrimentum, consolationem et utilitatem... nec comparatur botris a vinea et vite praecisis sed qui in ipsa vite sunt quia huiusmodi continuo gignunt humorem quem postea effundant. Beatissima autem Virgo quae semper coniuncta est viti, qui Christus est, semper etiam dulce hoc mustum amoris in se continet ut continuo in nos diffluat et ab illo satiemur et inebriemur...» [296].

Enlaza con este texto el siguiente, en el que se precisa cómo María no es fuente, sino acueducto o cuello por donde descienden a nosotros las gracias ganadas por Cristo:

> «Sed ultra hoc cuncta haec data sunt Virgini propter nos. Est enim, ut diximus, unicum Ecclesiae collum immediate Christo ca-

293. C. II, L. 6, e. XXXI, c. 249.
294. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5 ad 1um.
295. C. II, L. 6, e. XXI, c. 178.
296. C. I, L. 1, e. XIX, c. 181.

piti coniunctum: sicut autem caput per collum, eiusque arterias, spiritus animales aliaque multa in caetera membra influit; sic Christus per matrem in reliquos fideles sua effundit dona, quando ipsa munus obit collum...» [297].

En estas líneas se coloca abiertamente a María en un plano superior a todos los otros santos en la distribución de las gracias. Es lo mismo que leímos en Santo Tomás y Suárez. Como ellos, el P. La Puente afirma también la eficacia universal, y por lo tanto necesaria, de la redundancia de la gracia de María [298].

Con esta redundancia se enlaza la actual intercesión [299].

Los textos lapontinos aducidos nos han bastado para dar réplica a las ideas que en este punto sostuvieron Santo Tomás y Suárez. Y apenas hemos desflorado nuestro fichero, donde constan las siguientes citas:

P. II, M. 11, p. II
P. II, M. 12, p. I
P. III, M. 9, p. V
C. I, L. 1, c. VI, c. 52
C. I, L. 1, e. XIX, c. 180 sgs.
C. I, L. 1, e. XXI, c. 184
C. I, L. 1, e. XXIV, c. 211
C. I, L. 1, c. XXIV, c. 212
C. I, L. 1, e. XXIV, c. 214
C. I, L. 5, e. XV, c. 1189
C. I, L. 5, e. XV, c. 1214 1190
C. I, L. 5, e. XVIII, c. 1213-1214
C. II, L. 5, e. IX, c. 88
C. II, L. 7, c. XVII, c. 431
C. II, L. 7, e. XVIII, c. 432
C. II, L. 9, e. V, c. 851
C. II, L. 8, e. XXXI, c. 688
C. II, L. 7, e. XXIX, c. 540-541
C. II, L. 9, e. XIII, c. 916-917
C. II, L. 9, e. XX, c. 973.

Y reservamos íntegramente para otro estudio todo el material lapontino referente a la Corredención.

297. C. II, L. 7, e. XV, c. 410.
298. Cfr. C. II, L. 7, e. XV, c. 409.
299. Cfr. C. I, L. 1, e. XIX, c. 181.

CONCLUSION

Prolijo y extenso, en demasía, ha resultado este artículo: la materia es vastísima. «Un abismo sin fondo», al decir de San Juan Damasceno, es la Santidad de María. Pero es tema de mucha edificación y práctico aleccionamiento, al que los predicadores, ocupados en destacar el aspecto negativo del privilegio concepcionista, no suelen atender suficientemente.

En materia tan expuesta a la vaguedad y dispersión, hemos intentado ordenar científicamente las consideraciones piadosas de La Puente sobre la pauta o falsilla de Santo Tomás y Suárez, mostrar de esta manera la solidez de sus afirmaciones y fijar sus relaciones de dependencia con respecto a estos sus dos grandes mentores, a quienes una y otra vez ultrapasa —con gran generosidad doctrinal e innegable buen sentido teológico— en conceder a la Santísima Virgen nuevas y mayores excelencias.

ANTIGÜEDAD DE LA FIESTA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN EN LAS IGLESIAS DE ESPAÑA

ALGUNOS APUNTES RECOGIDOS POR EL P. LESMES FRÍAS, S. I. (†)

Cumplimos el propósito que hicimos en el vol. XXII de MISCELÁNEA COMILLAS, p. 5, de publicar algún día los documentos que el P. Frías recogió sobre este interesante tema y que no aprovechó en la redacción allí publicada, sin duda porque no estaba satisfecho de la información reunida.

Aun incompletos como son, podrán esos documentos servir de orientación y punto de arranque a los que quieran investigar la antigüedad de dicha fiesta en diversas iglesias de España.

Tampoco seguramente daba él por completa su información acerca de las iglesias cuya exposición publicamos en el citado volumen. También respecto de ellas queda abierto ancho campo a nuevos investigadores.

No publicamos todos los papeles que el Padre había reunido en torno a este tema, pero sí los más importantes, y aun algunos que pudieran parecer bastante remotos, pero que apuntan documentos que convendrá registrar.

También recogemos, por el especial interés que tienen, algunos documentos tocantes a las iglesias ya estudiadas en los artículos anteriormente publicados.

Acá y allá hemos intentado completar algunas de las indicaciones del autor. Ordinariamente damos estas adiciones en letra cursiva.

Agrupamos los documentos por provincias eclesiásticas, tales como existían en la Edad Media, y empezamos por la de Santiago de Compostela por donde empezó su exposición el autor, aunque no son los de ella los documentos más importantes. Pero adjuntas a Santiago estaban en aquella época las diócesis de León y de Oviedo, cuya documentación no deja de tener interés.

PROVINCIA COMPOSTELANA

Como recordó el P. Frías, la provincia Compostelana comprendía en la época que interesa las diócesis de Santiago, Avila, Badajoz, Ciudad Rodrigo, Coria, Plasencia, Salamanca y Zamora en España; y las de Lisboa, Lamego, Idaña o Garda, Evora y Silves o Faro en Portugal.

Nada recogió nuestro investigador de las diócesis de Portugal. En cambio estudió las de Lugo, Túy, Mondoñedo y Orense que pertenecían entonces a la Provincia Eclesiástica de Braga.

De las diócesis españolas de la Provincia Compostelana sólo quedan por publicar notas brevísimas de Túy, Avila y Badajoz. Pero adjuntas a la Provincia de Compostela se consideraban entonces León y Oviedo. De ellas no habló el P. Frías en la redacción publicada; pero recogió los documentos que a continuación daremos.

AVILA

De la Provincia Compostelana, con Badajoz, Ciudad Rodrigo, Coria. Plasencia, Salamanca y Zamora.—*En todas ellas, desde 1310, se celebraba la fiesta por decreto del Concilio Provincial Compostelano celebrado en dicho año en Salamanca.*

CORIA

En la Catedral de Coria había en 1752 unas Constituciones sinodales hechas en 1314; y otras en épocas posteriores en nueve sínodos hasta 1606. Pudiera en las primeras, o en otras, si las hay del siglo XIV, hallarse algún dato, positivo o negativo, tocante a la fiesta de la Inmaculada. (P. Fita, *Actas inéditas...*, p. 9-10, de unas *Memorias para la Historia de la Santa Iglesia de Coria...* que están en la Bibl. Nac., sala de Mss. Dd 97).

BADAJOZ

De la Provincia Compostelana con Avila, Ciudad Rodrigo, Coria, Plasencia, Salamanca y Zamora. *Por consiguiente, la fiesta se celebraba desde 1310, fecha en que lo decretó el Concilio Provincial celebrado en dicho año en Salamanca.*

Cofradía en 1341 (Ferreres, *María por España y España por María*, página 229). Cita Pareri, vol. VIII, p. 280.

Alva y Astorga, *Militia Immaculatae Conceptionis*, col. 237, dice, que en Badajoz fundó capilla y cofradía de la Inmaculada en 1351 el Obispo don Vicente Estévanez, como se ve por las constituciones antiguas de ella, que tiene D. Juan Solano de Figueroa, Canónigo de aquella iglesia.

TUY

«Sobre o ponto que interessa a V. Ria. en o pouco que achei na catedral de *Túy*. Existe no arquivo do Cabido um Santoral grosso, em pergamihno, escrito em letra do seculo 13, mas encadernado em epoca recente, juntamente con varios apendices: tamben em pergamihno, mas escritos em letra de epoca posterior, mas que me parecen ser anteriores a o seculo 15.

Ora num desses apendices encontranse tres liçoes, encimadas por uma rubrica a letra vermelha, que diz: de *Conceptione* Sancte Marie. In octavo die mensis decembris...»

Que las tres lecciones contienen la leyenda del abad Elsino, pero de la última falta el final, que había de estar en la hoja siguiente perdida hoy.

(Carta del P. Luis Gonzaga de Azevedo, S. J.).

* * *

«Sanctorale seu Tudense Legendarium. En el folio 1.º de restauración se dice que ésta se hizo en 1835 y que la letra es de fines del siglo 12».

Al fol. 278.

«In Conceptione Sanctae Mariae in octavo die mensis decembris legendam Ad Matutinas. Lectio 1.ª. Eo tempore quo Willielmus Normannorum Dux, etc. Principios del siglo XIV».

Copiado de la tercera hoja de un papel hallado entre los del P. Fita, pero no de su mano, que lleva a la cabeza: «Archivo de la Catedral de Tuy».

* * *

Historia de Tuy en los siglos XII - XV. Señorío de Tuy, diócesis, historiografía.

Discurso inaugural del curso de 1924 a 1925 en la Universidad de Compostela por el Dr. D. Pascual Galindo Romeo, Pbro.

En él se anuncia como próximo a publicarse el catálogo del archivo catedral de Tuy y del de Huesca.

L E O N

Resultado de las investigaciones

1.º *En la catedral.*

Vistos los códices y documentos sueltos en que se podía conjeturar que había datos, positivos o negativos, a saber, los códices nn. 1, 2, 4, 5, 8, 12, 18, 21, 27, 28, 30, 36, 37, 38, 39, 41, 42, del Catálogo del P. García Villada, y los documentos del mismo nn. 1234, 1482, 1534, 1560, 1639 y 1661, solamente sirven los códices 8, 12, 18, 27 y 36, y el documento n.º 1234.

Códice n.º 8, el célebre antifonario, no trae Concepción.

Códice n.º 12. Hay en él un calendario del siglo XIII, 2.ª mitad, pues trae a S. Pedro mártir († 1252), a S. Francisco de Asís, Santo Domingo de Guzmán y San Antonio de Padua. No está la Concepción, y sí la Conmemoración el 18.

Códice n.º 18. Hay en él un martirologio del siglo XIII, 1.ª mitad, pues no trae ninguno de esos Santos. Tampoco la Concepción; y la del 18, añadida al margen. Hay también calendario del XII, sin la Concepción.

Códice n.º 27. Misal del siglo XIII. No trae a San Pedro mártir, pero sí a San Francisco de Asís, a Santo Domingo y a San Antonio, añadidos. Ni Concepción, ni Conmemoración.

2.º *En San Isidoro.*

Códice n.º IV. Martirologio del siglo XII; trae añadidas las dos fiestas de diciembre.

Códice n.º V. Misal del siglo XII. Ni añadidas.

Códice n.º XII. Capitular y oracional, de 1187. En el calendario está añadida la Concepción; en el texto, ni añadida; ni la Conmemoración.

Códice n.º XIII. De contenido semejante al anterior, del siglo XIII. Tampoco trae ninguna de las dos fiestas. Que es del siglo XIII se prueba porque trae a Santo Martino, muerto en 1203.

En el fol. 152 (no numerado), empieza un pedazo de otro oracional muy posterior, a juzgar por las fiestas y Santos que trae, y lo primero de ese pedazo es el final de la oración de la Concepción.

Hay que ver el Catálogo del Sr. Pérez Llamazares, para la signatura y si fija la época de ese fragmento.

* * *

El Códice n.º XXXVI trae las dos fiestas; pero es del siglo XV. La oración de la Concepción en el texto es: Deus ineffabilis misericordiae, qui primae piacula mulieris per Virginem expianda sanxisti, da nobis, quaesumus, Conceptionis eius digne solemnia venerari, qui Unigenitum tuum Virgo concepit et Virgo peperit Dominum nostrum.

* * *

Consultado el Catálogo del Sr. Llamazares, hallamos:

La signatura es la indicada, n.º XIII.—Llamazares da este Códice por copia del XII.—El Santo a que se alude es Santo Martino de Santa Cruz. Canónigo de San Isidoro, muerto el 12 de enero de 1203.

El Códice n.º XII le rotula Llamazares «Breviario y Ritual»; pero «aunque le llamamos Breviario, escribe, no lo es sino conforme al uso de aquella época, en que para el rezo se necesitaban varios Códices, a lo menos en el Coro de las Canónicas y de los Zenobios...».—«Su Kalendario, añade, le hemos publicado en 1919 *en los* Anales del Instituto, *comentado brevemente; advirtiendo aquí sólo que San Froilán, Obispo de León, ya aparece en él el día 4 de octubre; y el 8 de diciembre, «Conceptio Beatae Virginis Mariae», ambos con letra de doble tamaño y caracteres rojos, indicio seguro de que se les tenía devoción especial, y aun de que se guardaba la fiesta de San Froilán y de la Concepción Purísima de Nuestra Señora, que figura también en el Martirologio, Códice n.º 4; aunque adicionado probablemente en fecha próxima a este Breviario, o sea al año 1187». Parecen*

decir estas palabras que las fiestas de San Froilán y de la Concepción habían sido añadidas a este Breviario. No es fácil que la de la Concepción se guardara ya entonces.

OVIEDO

De Oviedo la primera noticia que tenemos es de 1377; pero nos presenta la fiesta de la Concepción entre las de guardar. El Obispo D. Gutierre de Toledo, teniendo por excesivo el número de ellas, creyó necesario suprimir algunas; y en el catálogo de las que dejó, encontramos la conmemoración de Santa María en Adviento «que es ante de Navidá», y la *Concepción de Nuestra Señora. «Nos, queriendo abreviar la muchedumbre de las fiestas, porque los omes traballen et el diablo non los falle ociosos, porque los pobres se agravian por la muchedumbre de las fiestas; por ende, declaramos quáles fiestas son de guardar...»*. En diciembre: *Sn. Nicolás, Sto. Tomé Apóstolo, conmemoracio de Sta. María de aviento que es ante de Navidá, la Concepción de N.ª S.ª, Navidad...»* [1].

Esto demuestra claramente que se venía ya guardando; y como, sin duda, tuvo rezo antes de empezar a guardarse, sumando ambos períodos, el de fiesta simplemente litúrgica y el de guardada por el pueblo, habremos de retroceder desde 1377, por lo menos hasta más allá de la mitad de aquel siglo, para fijar su institución en la Iglesia de Oviedo, y no parecerá demasiado llegar hasta su tercio primero.

* * *

Así discurría nuestro investigador, suponiendo que la fiesta de la Concepción se hallaba enumerada en el texto del decreto de D. Gutierre, según aparece en la Biblioteca de la Academia de la Historia, lugar citado. Después, consultó directamente el Códice del Archivo del Cabildo de Oviedo, y en él vió que, a las fiestas enumeradas por D. Gutierre, se habían añadido «al margen», las Reliquias y la Concepción, de letra no muy antigua. Por eso escribió al frente de la redacción copiada: *«¡Falso el supuesto!»*

Algunas notas tomadas por el mismo P. Frías de Códices del Cabildo, podrán dar alguna luz sobre la antigüedad que se busca:

Un obituario de letra del siglo XIII (primera mitad) trae la fiesta del 18 de diciembre. «La Concepción, añadida de letra bastante antigua».

«Otro obituario de julio - diciembre». También trae añadida la Concepción, de letra no muy antigua, y la del 18 en el texto. No trae, ni añadidos, a San Francisco y Santo Domingo. La letra parece del siglo XIV.

«Copia del libro que llaman del *Codo*, de San Pedro de Teberga». (Aca-

1. Constitución de 9 de diciembre de 1377. Biblioteca de la Academia de la Historia; manuscritos de Jovellanos; colección de Asturias, t. 41. *Sínodos de la Santa Iglesia Catedral de Oviedo, en tiempo de su Obispo D. Gutierre*, p. 261 v.

demia de la Historia, manuscritos de Jovellanos, t. II). «Una de las cosas que comprende es un calendario con notas y óbitos de fundaciones. No trae la fiesta de la Inmaculada; sí, la del 18 de diciembre». Fecha más antigua observada en el escrito, año 1169; más reciente, año 1356.

Hay, sin embargo, en el mismo tomo II de los manuscritos de Jovellanos (Academia de la Historia, fol. 186), unas «Constituciones del abad D. Pedro González, que fizo con acuerdo et consello del Chantre et Cabildo de esta su Iglesia [de Taberga] hechas, sábado, 18 días de Octubre, era del nascimiento de nuestro Señor Jesucristo de 1388 años».—En ellas se dice entre otras cosas: «Et que se bayan con la «Completa» ante San Pedro, desque dixieren la «Salve Regina» ante Santa María, salvo la fiesta de *Conceptio S. Marie*, que mandó que lo dixeran todos ante Santa María».

En el «Libro de las Aniversarias viejo» (siglo XV, —se menciona a D. Diego de Guzmán (Ramírez de Guzmán) que es de este siglo—), se lee al folio LXVI^{v}: «A ocho días deste mes, procesión por la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora, e son para ella treszientos e cinquenta maravedís que se pagan en esta manera: los cien maravedis por el préstamo de Arganza, e los dozientos e cinquenta maravedís por el préstamo de Margolles que tiene el Arcediano de Villaviciosa. Han de ir con un responso *de defuntis* sobre el Obispo D. Gutierre. Gánanse más a esta procesión, las gallinas de los préstamos que anexó el Arcediano de Gordón, D. Juan Alvarez.»

Pudiera esto indicar que ya en tiempo de D. Gutierre (1377 - 1389) se celebraba con solemnidad la fiesta de la Concepción.

En el obituario de julio - diciembre, citado arriba, que parece del siglo XIV, se lee en la página del 8 de diciembre: «Este día auemos a fazer la fiesta de Santa María de las Niebes (parece que dice) que ordenó nuestro señor, el Obispo D. Gutierre, e procesión de capas de seda; et han merzed? los que benieren a la dicha fiesta e procesión, cien maravedís por los mil e novecientos quinze del río de Pravia, que nos dió nuestro señor el Obispo; así como lo ganó del muy Noble Rey D. Ioan, que mantenga Dios por muchos años e buenos. E acabada la procesión de las capas de seda, an de yr del coro a la capilla del dicho señor Obispo, con responso por *Requiem* sobre la de su sepultura.»

Archivo del Cabildo de Oviedo. Códice en 4.°, llamado de los Capellanes del Rey Casto. Tiene un calendario. Por la letra parece del siglo XIII ó XIV. No trae la Concepción; sí, la fiesta del 18 de diciembre.

Respecto de este Códice hizo el P. Frías la siguiente consulta:

1.° En el cuerpo del Códice, ¿hay estatutos, acuerdos, etc. de letra semejante a la del calendario *a*) por la forma, *b*) por el color de la tinta,

c) por las abreviaturas, o por todas tres cosas, de modo que se pueda tener A) por cierto o a lo menos B) por muy probable que son a) de la misma mano y, si no tanto, b) de la misma época?

2.º ¿Está expresada la fecha en esos estatutos, acuerdos, etc., y en caso afirmativo, cuál es?

A esta consulta respondió D. Arturo Sandoval:

Como el Kalendario está escrito en latín, y la mayor parte de lo demás —casi todo— en castellano, no es tan fácil apreciar la identidad, ó no, de la forma de letra y de las abreviaturas.

Sin embargo puede decirse que lo tocante á lo segundo —aun comparados los escritos en latín— varía algo; así, en uno se dice «vgn» /virginis/ y en otro «vginis»: el signo de la abreviatura en uno siempre es el mismo, á saber: —; en otro hay, además, éste: ~

(Hay que tener en cuenta que en los Kalendarios siempre se tiende á abreviar más).

La tinta, por punto general, está más «caída» en el Kalendario: esto, por lo que atañe á la tinta negra; respecto á la roja, hay muy poca diferencia.

Ya fuera del Kalendario —en lo demás del Códice— se observa alguna diferencia entre el modo de escribir algunas letras: por ejemplo, la «ese»; unas veces es s y otras ſ (como «efe»).

Entre el signo de la cruz (con fondo, más o menos, decorado) con que se encabezan los meses (en el Kalendario y en el resto del códice) se observa grande semejanza.

No consta la fecha: el códice debió de ser trabajado á fines del siglo XIV. (Hay donaciones de la Era 1370 - año de 1332).

Es probable que todo hubiera sido obra de una misma mano, y puede afirmarse que uno y otro son de la misma época; aunque con esto no se pretenda decir que son de la misma precisa fecha».

En la Academia de la Historia, Manuscritos de Jovellanos, tom. 4.º folio 255r al margen, se dice que el Obispo de Oviedo se halló en el Concilio de Salamanca de 1310.—Pero adviértase que no era de la provincia Compostelana.

De 1302 a 1323 es Obispo de Oviedo D. Fernando Alvarez, Arcediano de Cerrato. Que en 1310 se reunió en Salamanca con otros Obispos de la Provincia de Compostela consta por documentos que publicó Flórez (España Sagrada, XVIII, Apéndice 31), fechado a 23 de noviembre de dicho año. Asisten a dicha reunión el Arzobispo de Compostela y los Obispos de León, Oviedo, (Fernandus Ovetensis), Lisboa, Coria, Tuy, Plasencia, Avila, Egitaniensis, *(Idanna o Garda - Portugal), Mondoñedo, Astorga, Palencia, Ciudad Rodrigo, Zamora, Lugo. No firma el de Oviedo, como tampoco los de León, Coria, Tuy, Palencia.—Como en el*

Concilio Provincial Compostelano (29 de octubre de 1310) se decretó la celebración de la Concepción en toda la Provincia eclesiástica, fácil sería que cuantos obispos asistieron por entonces en Salamanca aceptaran dicha fiesta.

ASTORGA

(*Eubel la pone en la* PROV. BRACARENSE)

El Sr. D. Angel San Román tiene un pergamino con una inicial de un leccionario representando a Santiago a caballo con la lanza enfilada, y debajo el Rey (D. Ramiro I), sentado en un cojín, al cual acuden en actitud de súplica cuatro jóvenes, una de ellas de rodillas...—Dice el señor San Román que el leccionario fué escrito en Astorga para aquella iglesia, a principios del siglo XIII. ¿Sabrá el paradero del leccionario, para ver si trae la Fiesta de la Inmaculada?

Con letra posterior añadió el P. Frías:

El Archivo catedral se quemó en época reciente.

PROVINCIA ECLESIÁSTICA DE SEVILLA

Diócesis: Sevilla, Córdoba, Jaén, Cádiz, Málaga: adjuntas Rubicón (Lancelote), Fuerte Ventura, Canarias, Marruecos.

SEVILLA

«*Curso de los aniuersarios y de las memorias que ha la eglesia de Seuilla*».—Parece anterior a 1306 la parte primitiva; porque un aniversario de ese año está ya de otra letra, como otros muchos que se fueron añadiendo. Una dotación de la capilla de San Esteban de 1300 es de la letra primitiva: Debe, pues, ser de entre 1300 y 1306. (MUÑOZ TORRADO, p. 79). *Libro de los aniuersarios solemnes e simples... e de memorias...* Mandado hacer en 1411, parece que contiene, en general, los mismos, y así también los que estaban en hojas que faltan a la anterior (*Ibid.*).

¿Es posible que no haya alguna fundación o dotación de la fiesta de la Concepción en estos libros? Sólo D. Polo, Abad del Salvador y Canónigo de la Catedral, dota la fiesta de la conversión de San Pablo, tres memorias y «un aniversario (que se hacía el 8 de diciembre)». (Pág. 103). (*Curso de aniversarios,* fol. 101).

El Sr. Torrado se ve que ha estudiado estos códices, y si hubiera encontrado algo más tocante a la Concepción, ya lo hubiera sacado.

* * *

Se habría de ver esto:

Maldonado y Saavedra (José).—*Discurso hist. de la Real Capilla de la S. Igl. de Sevilla.* Un vol. 4, ms. año de 1672. Original SS... 251... 27 (¿Archivo de la Catedral de Sevilla?) (¿Biblioteca Colombina?)

En la página 3 —registro de documentos—: número 20, p. 189, un documento de suma importancia para ilustrar la antigüedad del culto de la Inmaculada en Sevilla y Roma.

En el folio 100, cosas *admirables* sobre la antigüedad del culto de la Concepción en Sevilla.

(De unas notas del P. Moga).

¿No hablarán de este libro las *Glorias Sevillanas*?

Cita de la procesión de 1369.

Texto de Serrano en que afirma que, desde la restauración de la Iglesia o cosa parecida...

P. Salazar (Hernando, S. J.).—*El breviario antiquísimo de Segovia.*

CORDOBA

Archivo del Cabildo Catedral de Córdoba

Inventario por cajones rotulados con letras. Tomo segundo, que empieza con una disposición del Cabildo mandándolo hacer, y a continuación «Caxon R».

Caxon V, n. 119 tachado y a la derecha puesto 94v.

«Testamto del Obispo D. Fernando, en que, después de la vida de un hijo suyo, dexa al Cabo todos sus bienes: Con cargo de qe cada sábado paguen a ciertos clérigos que digan la missa de N. Sra del Alba; y digan un Responso sobre su sepultura, tres anniversarios y una fiesta de la Concepción de N. Sra. Para la qual dexa Veinte mrs. Su fecha a 8 de Enero era de *1388*. Va juntamte con el dho. testamto un codicilo que el dcho. Obpo. otorgó después de su data».

Tomo en pergamino rotulado al dorso: «Cajón antigo U. Cajón E. n.º 452». Fol. 77v.

«N.º 94. Instrumto en pergamino; testamto de el Obpo. D. Fernando, por el qual se mda enterrar en su Caplla de Sn Ildefonso, que es en esta

Igª y es el mismo que se halla a el numº 299 de la T». Al margen: «se sacó y puso Cajón L, n.º 238».

Cajón Antigº T. Cajón E, n.º 452. Fol. 163ᵛ.

«Numº 399. Instrumtº en pergamino. Testamtº del Obpo. D. ferrando que está a el principio corroído, por el qual se manda enterrar», etc. «y que de lo que sobrare de la rta de los referidos uienes le haga el Caudº tres auiversarios por su alma y la de sus Pes, y *13* memorias y la fiesta de la Concepzon, lleuando por cada auiversario 40 mrs, por cada memoria 15 y y por la fiesta 20».

Al margen: «Se sacó y puso Cajón L, n.º 237).

Este extracto pone la fecha, no de 8, sino de 28 de enero: «fho. 28 días de Henero, era de 1388, ante Pedro ximenez esno ppco testigo, y ferran Alvarez esno ppco que lo signó y firmó».

Ninguno de los dos ejemplares del testamento (¿original y copia?), ni el que estuvo en el Cajón T, ni el que estuvo en el Cajón U o V, y que se sacaron y pusieron juntos en el Cajón L, con los números 237 y 238, han parecido, a pesar de haber recorrido uno por uno todos los documentos de los tres Cajones L, T y V, buscando los números respectivos.—Córdoba, 14 y 15 de mayo de 1920.—Faltan otros muchos documentos.

* * *

En Córdoba dotó la fiesta de la Concepción D. Diego Fernández, Deán de Lugo, antes de 1350, en que la dotó de nuevo el Obispo, D. Fernando de Cabrera.

(Brabo, *Obispos de Córdoba*, t. I, p. 303; y t. II, p. 587 (2.ª ed.).

En Lugo podría averiguarse cuándo fué Deán D. Diego, y tal vez la fecha de su muerte; que, si fué anterior en algunos años a 1350, esos y alguno más quedaría anticipada la celebración de la fiesta.

En el Arch. Hist. Nacl: *Códices y Cartularios* está el *Kalendario* o *Libro de aniversarios de la catedral de Lugo*, y en las últimas hojas del t. III y último, hay varias escrituras en que figuran capitulares. En una, de 5 de febrero de 1339, Fernando Ares, Decano; en tres, de 31 de agosto de 1342, 11 de julio de 1345, 27 de enero de 1347 (era 1385) *Diego Fernández*, Decano.

* * *

Brabo, *Obispos de Córdoba*, t. II, pág. 587, al año 1615, dice que el Dr. Alvaro Piraño dotó la fiesta de la *Inmaculada Concepción* en la Catedral; «aunque, como queda advertido, ya la havía dotado año de mil trescientos y cinquenta el Obispo Don Fernando de Cabrera; y antes, Don Diego Fernández, Deán de Lugo».

En el tomo I, pág. 303 (2.ª ed.), al tratar de D. Fernando de Cabrera

dice: «Dotó la fiesta de la Inmaculada Concepción, y la de San Ildefonso, á quien fabricó Capilla».

* * *

Voto de defender la Concepción sin mancha hecho por ambos Cabildos: *ibid.*, t. II, pág. 667, año 1650.

UBEDA

«Ay también en la Iglesia de este Convento una antigüedad muy venerable y de grande consideración, la que es una Capilla, cuya Imagen y Título es de la INMACULADA CONCEPCION DE NUESTRA SEÑORA, que el Santo Rey Don Fernando dexó en él, con vna dotación de vna Missa Cantada todos los miércoles de el Año, la qual Fiesta al presente se dice por esta Ciudad de Vbeda» (El Convento de la Trinidad de Ubeda).

(Catálogo de los Obispos de las Iglesias Catedrales de la diócesis de Jaén y Annales Eclesiásticos deste Obispado. Al Eminmo y Revmo Señor Don Balthasar de Moscoso y Sandoval... Por Don Martín de Ximena Jurado, Presbítero, Racionero de la Santa Iglesia de Toledo, *Secretario de su Eminencia.* Madrid 1654. Página 213).

Unico dato recogido por el P. Frías.

PROVINCIA TARRACONENSE

Diócesis: Tarragona, Barcelona, Tortosa, Gerona, Lérida, Urgel, Valencia, Vich: adjunta Mallorca.

TARRAGONA

A lo que escribió el P. Frías, añadimos estas notas tomadas de sus papeles:

Fundación de Pedro Francesc.—«En temps també de aquest Archebisbe (D. Pere Clasqueri), als 17 de Abril del any 1374, Pere Francesc, comensal de la Seu, funda en ella un Benefisi, sots invocasió de la Concepció de N.ª S.ª, lo cual vuy dura. Me ha paregut portar esta institució, pera que se veja quant antiga es en estas parts la devosió a la Concepció de la Soberana Maria.» (D. Emilio Morera, Del *Episcopologio* del Sr. Blanch, p. 118 vuelta.—Véase también Villanueva, *Viaje literario*, t. XX, p. 6).

* * *

Otros datos interesantes, aunque muy posteriores.—El mismo señor Blanch, p. 164 vuelta, dice, hablando del Sr. Arzobispo Juan Vich y Man-

rique, que de Obispo de Mallorca fue nombrado Arzobispo de Tarragona en 1604, y que, tan pronto supo que el Rey Felipe 3.º le había propuesto para esta Sede Arzobispal, se trasladó a esta ciudad, hospedandose en el Convento de los PP. de la Compañía sin querer entrar en la Ciudad hasta la llegada de las Bulas. De este Arzobispo dice el Sr. Blanch: «Ere molt devot de la Concepció de N.ª Sra., y aixi funda en la Seu la sua festa ab la distribusio mes pingüe que ningún dia del any, ab una profeso general molt devota».

* * *

Costa y Borrás en su obra *Concilios provinciales tarraconenses*, tomo II, pagina 119, refiere que en el Concilio de 1678, convocado y presidido por el Arz. Fr. Juan Manuel Espinosa, en la sesión 23, propuso dicho Sr. Arz.: «que seria acto de particular devoción, tan debido a la Reyna de los Angeles, que el sagrado Concilio jurase su Inmaculada Concepción en el primer instante de su ser; y despues, ponerlo en la profesion de fe que se ha de imprimir en el principio de las Constituciones provinciales. Et dicta propositione facta, et ab omnibus bene audita, dictus Illmus. ac Rvmus. D. Tarraconensis Archiepiscopus, S. A. C. decrevit ut supra expositum fuit.

(La Obra del Canónigo Sr. Blanch no ha sido editada y se conserva en este Archivo manuscrita).

(Comunicacion anonima al P. Frias, segun parece desde Tarragona).

En la *Nueva guia de Tarragona y su provincia*, dice su autor, R. del Arco, que en la Biblioteca Provincial hay 160 codices. No especifica de qué clase, pero trae en fotografía un misal cisterciense. En el, si es de epoca oportuna (parece anterior al siglo XV), y tal vez en otros, se podrian tomar datos sobre la fiesta de la Inmaculada Concepción.

En la Biblioteca Provincial de Tarragona hay tres misales (del siglo XIII los nn. 59 y 79; el 126 ?), vistos ligeramente por el P. Ferreres, que nada dice de fiesta de la Concepción (*El Misal*, pág. LI).

* * *

Constituciones provinciales del Arzobispo de Tarragona de 1338, 39, 54, 64, 67, 70, 91, 95 y 1406 en la colección del Cardenal Doria, de Antonio Agustí y de Teves. (Parece que están englobadas).

Doce Sínodos diocesanos de Tarragona del siglo XIV y XV inéditos estaban con las anteriores Constituciones en un codice del convento de Dominicos de Valencia, que vió Villanueva (*Viaje*, IV, 142).

¿Estaran las copias en la Bibl. de la Academia de la Historia, entre los papeles de Villanueva?

BARCELONA

(La fiesta de la Inmaculada Concepción en la Real Capilla de la Corona de Aragón)

Bofarull en la *Advertencia a las Ordinaciones de D. Pedro el Ceremonioso* (*Colección de documentos del Archivo de la Corona de Aragón*, t. V), dice que otras ordenanzas semejantes de Don Jaime de Mallorca publicaron los Bolandos; pero no dice en qué tomo.

Están en el *IV de junio*, al principio; son de 1337 y hablan también de *las cuatro fiestas* de N.ª S.ª en uno de los párrafos, aunque no en el propio de ellos, y no especifican ninguna en éste, aunque en otros se encuentran Purificación, Natividad y Asunción. La cuarta se entiende que es la Anunciación, y por tanto no se celebraba en la Real Capilla la *Concepción*, ni la Anunciación en diciembre.

* * *

Fiesta de la *Inmaculada* (de guardar).

No está en la *Ordinació de la Real Capella*, hecha por D. Pedro (1344), que trata minuciosamente del aparato y solemnidad que revestían las fiestas celebradas por la Corte.

P. Gazulla, *Los Reyes de Aragón y la Inmaculada Concepción*, p. 12. Los Conselleres de Barcelona en 1390, *el 13 de Dic.*, disponen que *dagi a avant* perpetualment sia feta festa.

Ibid. Docum. IV, p. 64.

«Ordinacions fetes per lo molt alt Senyor En Pere Terç Rey Daragó sobra lo regiment de tots los officials de la sua Cort». 17 Nov. 1344.

Colección de Documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón publicada de Real Orden por su Cronista D. Próspero de Bofarull y Mascaró, t. V. Barcelona, 1850.

En la p. 220 empieza «De la Ordinació de la Capella».

En la p. 246 «De les quatre festivitats de la Mare de Deu». Especifica en el texto solamente la Purificación y la Asunción. Se entiende que las otras dos son Anunciación y Natividad. Y así, parece que no se celebraba la Concepción.

La Natividad se menciona en otros párrafos.

San Cugat del Vallés

Sacramentario del siglo XIII.—Sign. 24, en el arch. de la Corona de Aragón.—Trae la Concepción en el texto y en el Calendario.

Misal.—Sign. 29, en el mismo arch., no anterior al siglo XIII: la trae en el Calendario, y no en el texto (FERRERES, *El Misal,* pp. XIX-XX; cap. VI, n. 1016, pág. 314): «Deus qui nos concedis beate marie conceptionem diem sacram celebrare presta devote familie tue meritis eiusdem intercesionem semper gaudere quae hiesum christum dominum nostrum de se meruit generare».

Misal que parece del siglo XIII en el mismo arch., n. 29 la trae en el calendario y no en el texto. El n. 24 en nada se remite, ni copia la misa de Navidad.

Barcelona (?).—*Misal de Ripoll,* que parece del siglo XIII, con Calendario al fin. En él y en el texto, f. 227, misa de la Concepción. «Omnia... ut in Nativitate».—Arch. de la Cor. de Aragón, n. 112 (FERRERES, *El Misal,* pág. XXI y cap. VI, n. 1025, pág. 317).

GERONA

Misal plenario, sign. 15, Arch. capitular, Mss. (siglo ?). Trae misa «In festo santificationis conceptionis beate...» Así en la *collecta.* En la *secreta*: «Per eiusdem virginis in utero sue matris santificationem plenissimam ob honorem tui hominis factam...».—En la *postcom.*: «Ut qui sancte dei genitricis in ventre sue matris sanctificationem mirabilem celebramus...»

Lo mismo los de la iglesia de San Félix, 7 (22) y 11 (12); el 1.º de la segunda mitad del siglo XIV o posterior; el segundo, del XV.

El de San Félix 3 (8) del siglo XII no trae la Concepción, y sí la Anunciación en diciembre, después de Santa Lucía.

Otro de San Félix 8 (10), siglo XIII, lo mismo; pero entre las Dominicas 1.ª y 2.ª de adviento.

Otro de San Félix 9 (33), del siglo XIV, en la última parte f. 245 «de festivitatibus sanctorum secundum consuetudinem ecclesie gerund.», trae «In Conceptione beate...», nada de santificatión ni de la Natividad.

(FERRERES, *El Misal,* págs. XXVII - XLIX y cap. VI).

San Feliú de Guixols (Benedictinos).

En la Biblioteca Prov. de Gerona, n. 271, fines del siglo XIV?, «In Conceptione...»: «Deus qui concep. beate virginis angelico vaticinio...», (FERRERES, *El Misal,* pág. XLIX y c. VI, n. 1019. No se remite a la Natividad, ni la copia).

ELNA

(Damos aquí, algo completadas, las noticias relativas a esta diócesis que durante muchos años perteneció a España).

En el Obispado de Elna (Rosellón), en 1340, su Obispo, Guido de Terrena o de Perpiñán, estableció la fiesta de la Santificación de Nuestra Señora en su Concepción.

Véase el documento, tal como lo trae el Cardenal Aguirre (*Collectio Maxima Conciliorum Hispaniae,* tom. III, pág. 599, Roma, 1694): «Unigenitus Dei Filius, aeterna Dei Sapientia, aedificavit sibi domum in qua habitaret et ex ea carnem assumeret, Verbum caro factum. In qua excidit columnas septem, quia eam Spiritus Sancti septem donis firmavit; ut ab originalis culpae contagio purgata gratia sanctificationis repleta exstiterit in primordio suae Conceptionis, eiecta sorde originali, sancta et immaculata... Haec est de qua dicitur: *Sanctificabitur in vasis suis;* quia ipsa in utero matris exstitit sanctificata».—Arguye, de la santificación de Jeremías y de San Juan Bautista: y concluye: «Hujus ergo Conceptionis Beatae Mariae in utero matris sanctificatio est festive et dignis laudibus extollenda». Manda, pues, que «in omnibus ecclesiis nostrae dioecesis ecclesiasticis officiis, tam in Missa quam aliis Horis deinceps omni anno, VIII die mensis decembris, fiat officium festi duplicis de sanctificatione Conceptionis Virginis gloriosae».

Como se ve, Guido supone que Nuestra Señora contrajo el pecado original, pero fué santificada inmediatamente en el vientre de su madre; y de esta santificación, es de la que instituye la fiesta. Procedía en esto conforme a la doctrina que había enseñado en sus *Quodlibetos,* como puede verse en la *Revue d' Histoire Ecclesiastique,* tomo VIII, pág. 711 - 712.

Guido de Perpiñán era carmelita y fué llamado a enseñar Teología en Aviñón por el Papa Juan XXII. Fué nombrado Obispo de Mallorca en 1321 y trasladado a Elna en 1332. Si estableció en Mallorca la fiesta de la Concepción como quiere v. gr. Terrasa en las *Enmendaciones* al cronista Mut, es de creer que lo hiciera en el mismo sentido que en Elna. Pero el mismo Guido reconoce en sus *Quodlibetos* que muchos devotos creían que Nuestra Señora no había sido concebida en pecado original: «Devoti ad Virginem Benedictam... dicunt quod non fuit concepta in originali peccato, quod fieri potuit et factum fuit... Ista opinio, propter reverentiam Beatae Virginis, multum mihi placeret, nisi aucthoritas canonis et sanctorum obviaret...; unde teneo quod fuit concepta in originali peccato». (Cita de la *Revue d' Histoire Ecclesiastique,* l. c., tomada de Alva, *Radii Solis* (Rad. 89, col. 1026). El que copió en Ferrara estas notas para Alva indica que, al decir de algunos, Guido más tarde habría enseñado la Inmaculada Concepción. Francisco Martín en su *Compendium,* trae también, en el lib. VII, una retractación de Guido. Pero bien se ve que en 1340, siendo Obispo de Elna, seguía con su opinión primitiva. Por eso no vemos cómo se ha de entender lo que trae Furió en su Episcopologio de Mallorca, citando al paborde Terrasa en sus *Enmendaciones* al cronista Mut, a saber que la sombra de

maculista echada sobre él «se le quitó con la advertencia del P. Felipe Labbé, jesuíta, in *Historia sinopsis conciliorum*, Parisiis, 1661, en el apéndice, parte 3.ª, folio 398, donde dice que Boltucio o Bollucio, autor clarísimo, trae en la nueva edición de los Concilios las constituciones sinodales de Don Fr. Guido, Obispo de Elna, aquel que escribió contra los herejes, y las que promulgó en los años 1325, 27, 39 y 40, en las cuales se halla el Decreto de la Concepción de la Virgen María, del Código del misal de la santa Iglesia de Elna». En el decreto de 1340, manifiestamente Guido aparece como maculista; a pesar de lo cual establece la fiesta de la Santificación de la Concepción.

Guido fué escritor fecundo y muy celebrado. Pueden verse sus obras registradas en la *Bibliotheca Vetus* de Nicolás Antonio, el cual insiste en que su verdadero apellido de familia era Guido de Terrena.—La sede de Elna se trasladó en 1602 a Perpiñán, pero conservando el nombre de Elna. (EUBEL, *Hierarchia Catholica medii aevi*).

MALLORCA

En el Archivo de la Catedral de Mallorca hay un gran Códice, que parece del siglo XIV ó principios del XV, denominado la *Consueta Antigua*; y su calendario trae, el 8 de diciembre, la fiesta de la Santificación de la Virgen; pero raspada la voz «Santificación» y sustituída por la de «*Concepción*» de letra no muy posterior a la del texto [1].

Del año 1371 nos quedan algunas constituciones del Obispo D. Antonio de Galiana. Por la 4.ª «ordenó y fijó las distribuciones que debían darse a los canónigos en varias festividades del año; entre las cuales cuenta la procesión del *Corpus* (que ya era más antigua), la fiesta *Aparitionis Domini nostri Jesu Christi* (Epifanía), la «*de Sanctificatione Beatae Mariae*» (VILLANUEVA, *Viaje Literario*, tom. XXII, pág. 9).

En Sínodo de 1395, el Obispo D. Luis de Pradres, (1390 - 1403) establece: «Item precipimus et mandamus observari omnino statutum per nos et nostrum honorabilem Capitulum nuper factum super celebritate Conceptionis Beatae Mariae Virginis gloriosae, quod est tenoris sequentis: *Reginam*, etc. (Mittatur totum statutum), (VILLANUEVA, *Viaje Literario*, tomo

1. La *Consueta de tempore*, que es de la que se trata, es ciertamente posterior al 1360, fecha de una ordenación consignada ya en ella; y ciertamente anterior a 1375, en que murió el Obispo Galiana, porque en otra ordenación se habla del Obispo *Antonio, qui nunc ipsi ecclesiae praecst*, y después de él no hay otro Antonio hasta 1496. Pudiera ser ese Antonio el Sr. Collel, inmediato predecesor de Galiana, muerto en 1363. (V. VILLANUEVA, *Viaje Literario*, tom. *XXII*, 176).

Como se dice al hablar de la Iglesia de Elna, Guido de Terrena o de Perpiñán, fué Obispo de Mallorca de 1321 a 1332. El pudiera haber sido quien estableció allí la fiesta de la Concepción con el nombre de Santificación; aunque para entonces el pueblo de Mallorca ya creía en la Concepción Inmaculada.

XXII, pág. 279).—A continuación de lo copiado se lee: *Non licuit in actis eiusdem Capituli hucusque reperisse*»; sin duda el estatuto *Reginam*.

Entre las notas del P. Frías se halla este papel: «Una nota suelta del P. Fita que manifiestamente se refiere a la fiesta de la Inmaculada *Concepción:*

1310 — 28 octubre. Concilio de Salamanca.
1330 — Fiesta en Gerona.
1340 — Id. en Elna.
1350 — Id. en Palma de Mallorca.
1356 — Id. en Toledo.
1362 — Fiesta de la Paz.
1389 — Pragmáticas de Juan I de Aragón.
1431 — Concilio de Basilea».

Lo de Mallorca, añade el P. Frías, habría que averiguar.

Otro papel también del P. Frías dice: «En el Boletí de la Societá Arqueológica Luliana, 1910, varios meses, hay un Cartulario del primer Obispo de Mallorca.—¿Será el que trae Gams a mediados del siglo XIII? En tal caso, ese Cartulario pudiera proporcionar algún dato positivo o negativo sobre la fiesta de la Inmaculada en la Isla.

Don Antonio Furió (Episcopologio de la Santa Iglesia de Mallorca, Palma, 1852), después de recordar la enseñanza de Lulio acerca de la Concepción Inmaculada, añade (pág. 147): «El Sr. Terrena, quizá con la lectura de las obras de Lulio y por la favorable acogida con que sus paisanos recibieron la pía opinión que defendió con tan buen éxito, le animaron no sólo a adherirse a ella, sino a promulgarla con las constituciones sinodales en esta diócesis». Como prueba de esta afirmación aduce la reflexión que antes se apuntó del Sr. Terrasa: «El paborde Terrasa en las *Enmendaciones* ya citadas [1], dice a este propósito

TORTOSA

El Obispo de Tortosa, D. Hugo de Lupia y Bages (1387 - 1398 en que fué trasladado a Valencia) celebró Sínodo a 15 de abril de 1388; y entre otras cosas dispuso en él que la fiesta de la *Concepción* de la Santísima Virgen y la del Beato Antonio Confesor, la Confesión de San Pablo y su Conmemoración y la de Santa Tecla se celebrasen con rito de dos cantores [1]

1. *Enmendaciones a las historias de Mallorca escritas por Binimelis, Dameto y Mut.*

1. «Ulterius legi et publicari fecit constitutiones et ordinationes infrascriptas, per ipsum Dominum Episcopum editas. Item dictus Dominus Episcopus de consensu venerabilium Prioris et Capituli ordinavit, quod de festo Beati Anthonii Confessoris, et Conversione Sancti Pauli et Commemoratione ipsius, et etiam in festo Sanctae Teclae ac in festo Concepcionis Beatae Mariae, fiant duo cantores

Después de estudiar el inventario de los manuscritos del Cabildo de Tortosa hecho por H. Denifle, O. P. *y* Emilio Chatelain *en 1896, y de excluir para su fin los nn.* 10, 11, 41, 90, 104 *y* 135 *y, desde luego, otros muchos que manifiestamente no tienen relación con el asunto de la Concepción Inmaculada; personalmente hizo el P. Frías una investigación en estos Códices. He aquí los resultados que consigna en un borrador:*

n. 10. No trae la Concepción, ni el 8 (de diciembre) ni el 18.—Posteriormente escribió: el n. 10 parece el que Villanueva prueba ser extranjero (t. V, p. 6-8). Escrito en 1055; y Tortosa no fué reconquistada hasta 1148.

n. 11. Calendario completo: lo mismo. En el texto no está sino lo *de tempore*.—Procede de Francia (Villanueva, t. V, p. 5-6, 119 y sgts.).

n. 13. Trae en el calendario a Santo Domingo y San Francisco. En el texto, al primero sí, al segundo no. Y en el calendario parece añadido, aunque no está claro. Trae la Concepción el 8 de diciembre en el calendario, sin que parezca añadida; pero en el texto está añadido al margen esto: «VI° Idus decembris Conceptio Sanctae Mariae re (respice) orationes ad Missam in fine libri et dic «gloria in excelsis» et «Credo» et «Praefatio Beatae Mariae».—Al fin del libro, las oraciones: La primera «Deus qui Beatae Virginis... angelico vaticinio...».

Oracional de la Misa para todo el año, prefacios y otras cosas «In fine additur documentum quod incipit: Anno Domini MCCLXXX, XI Kal. augusti...» (Denifle). ¿Es de la misma letra que el texto?—Del siglo XIII ¿también el Calendario? ¿Es propio de Tortosa?

n. 14. Trae la Concepción en el texto con la misma oración.—Siglo XIV. Capítulos y oraciones de todo el año. ¿Es de Tortosa? La oración de Nuestra Señora de la Cinta está en hoja suelta, no en el texto como en el número 81 del mismo siglo XIV.—Santo Tomás de Aquino, añadido.

n. 93. Añadido en una página que quedó en blanco en una de las pri-

in quolibet festo praedictorum in Ecclesia Dertusensi. Mandavit ideo quatenus idem observetur et fiat per omnes ecclesias tam civitatis quam dioecesis Dertusensis» (Villanueva, *Viaje literario*..., t. V, págs. 344-45).

De la solemnidad que pudiera tener el oficio de dos cantores puede dar idea esta constitución del Obispo D. Jaime de Aragón (1362-1369): «Quod in Missa non cantentur prosse nisi in festis duorum, aut quatuor aut sex cantorum; et tunc non antiquae et longae, sed aliae pulchrae. Cum decentius sit celebrare officium Missae spaciose, quam illud properando, occupari seu detineri tempus per dictas prosas antiquas et longas».

En una constitución de 11 de noviembre de 1311, el Obispo D. Francisco de Paholaco (1310-1316) ordena lo siguiente: «festum passionis imaginis Christi, idus novembris; et festum Sancti Blasii Episcopi et Martyris tertio nonas februarii, et festum Sancti Iuliani et festum Beati Antonii Abbatis et Confessoris decimosexto kalendas Februarii in sede et ecclesiis civitatis et dioecesis Dertusensis, annis singulis perpetuis et futuris temporibus a clericis sub officio IX lectionum devotione debita celebrari». No se nombra aquí la fiesta de la Concepción que se nombró en 1388 con la de San Antonio: ¿Porque no se celebraba todavía, o porque era ya de nueve lecciones?

meras hojas: Missa in Conceptione Beatae Mariae etc., como en el Catálogo (de Denifle). Parece letra del siglo XIV. En el texto, en su lugar, no está la Concepción del 8, ni la del 18.—Posteriormente nuestro investigador copió el texto que trae Denifle de este Códice, con la nota: Eadem inveniuntur in Codice XXXIV.—Después añade: O'Callaghan: «Es muy parecido a los números 10, 11 y 56. Al principio hay dos hojas que debían pertenecer a otro libro».

n. 81. Faltan del calendario los meses noviembre y diciembre. En los capítulos trae la *Expectación* con este nombre, y no la *Concepcion*.—Siglo XIV.—Trae en el texto primitivo la oración de la Cinta (O'Callaghan). En las oraciones que siguen después, sí trae una y otra. ¿Son de diversa época, capítulos y oraciones?

n. 82. En el calendario trae la Concepción no añadida, y la Expectación añadida. En el texto, una y otra faltan, y están sus oraciones añadidas al margen. También Santo Domingo y San Francisco están en el calendario no añadidos; y en el texto están al margen.—Oracional de la Misa. Siglo XIII. ¿Es de Tortosa? ¿El Calendario?

n. 98. Oracional *de tempore y de Sanctis*. Breviario (sin principio) *de tempore;* al fin, lo de Tortosa sin acabar. En el ordinario *de Sanctis* están la Concepción y la Expectación.—Siglo XIV - XV.

n. 104. Sermonario desde San Andrés a San Mateo: tiene índice. Están las fiestas de Misterios, los Santos, Santo Domingo (traslación y fiesta), las cuatro fiestas de la Virgen, pero no la Concepción. Siglo XIV.

n. 111. En el calendario están Concepción y Expectación. En el texto también. Siglo XIV. El P. March corrige que es del XV. Es un breviario propio de Tortosa.

n. 115. Lo mismo.—Ultimos del siglo XIV. Breviarium Dertusense. Al calendario siguen tablas de fiestas movibles (¿por años?).

n. 120. Lo mismo.—Idem. Idem. Idem. Al fin del calendario y del códice, notas litúrgicas.

n. 136. Lo mismo en el texto. Falta. Siglo XIV, Breviarium Dertusense.

n. 135. Todo en música: Pasa de San Nicolás a los oficios comunes.—Siglo XII - XIII.

n. 140. En el calendario faltan noviembre y diciembre. En el texto pasa de San Nicolás a Santa Lucía.—Siglo XIII. ¿Es propio de Tortosa?

n. 18. Breviario con Salterio. Siglo XIV. Por lo que dice O'Callaghan trae los Santos. Véase si la Concepción en texto y calendario, y si es de Tortosa.

n. 22. Leccionario. Siglo XIV.—Id. íd. íd. íd.

n. 27. Evangeliario. Siglo XIV.—Id. íd. íd. íd.

n. 32. *Capitulario para todo el año propio de Tortosa, siglo XV.*

(Puntos que hay que precisar).

n. 13. 1 - 1) Ya sé que trae la Concepción: el Calendario, primitiva; y el cuerpo, añadida.

2) ¿Es propio de Tortosa el Calendario? ¿El texto?

3) ¿De qué mitad del siglo XIII? Dice Denifle: «In fine additur documentum quod incipit: Anno Domini MCCLXXX, XI kal. Augusti...».—¿Es de la misma letra que el cuerpo del libro, de modo que pueda creerse escrito al mismo tiempo, y por tanto que el oracional es de ese año 1280?; ¿o es posterior?

n. 34. 1) Según O'Callaghan, trae la Concepción el Calendario.—¿Primitivo? ¿añadido?

Según el archivero Bové «en el cuerpo». ¿Primitivo? ¿añadido?

¿Es del fin del XII ó principios del XIII el calendario? ¿Tal vez posterior?

¿Es del fin del XII ó principios del XIII el cuerpo?

O'Callaghan nota que el calendario es de menor tamaño y de distinta letra que el cuerpo.

2) ¿Es de Tortosa el calendario?—¿Es de Tortosa el cuerpo?

n. 82. O'Callaghan nota que el calendario trae la Concepción no añadida; y el cuerpo, añadida.

¿Es de Tortosa el calendario? ¿El cuerpo?

¿De qué mitad del siglo XIII el cuerpo?

¿De qué mitad del siglo XIII el calendario?; ¿o tal vez del XIV?

n. 140. 1) Del calendario faltan noviembre y diciembre.

2) ¿El cuerpo es de Tortosa? ¿De qué mitad del siglo XIII es?

3) ¿En el cuerpo trae la Concepción?

Informe de D. Eduardo Solé, Pbro., «Tortosa, 19 de noviembre de 1923».

(Pero no es contestación a las preguntas anteriores)

«*Códice n. 34.* Misal del siglo XII. En él se halla, el día 8 de diciembre,

la misa de la Inmaculada Concepción: cuyas oraciones son: ad missam. *Conceptio Sancte Marie:* «Deus qui Beatae Virginis Mariae Conceptionem angelico vaticinio parentibus praedixisti, presta huic presenti familie tue eiusdem presidiis muniri cuius conceptionis sacra sollemnia celebramus. P. D. *Sacra.* Sanctificet, quesumus, Dnē, gregem tuum celestis beneditio que sine (semine humano) Redemptore mundi Virginis Mariae formavit ex utero Domińum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum...

(Como se ve en esta oración se alude a la Encarnación. Esta misma oración se halla en el códice 93, que también trae la «missa in Conceptione Beatae Mariae». DENIFLE, pág. 19).

Las mismas oraciones, dice el Sr. Solé, aparecen en los códices: n. 41, misal del siglo XII; n. 34, misal del siglo XII; n. 13, del siglo XIII; n. 82, del siglo XIII; n. 115, Breviario del siglo XIV; n. 119, Breviario del siglo XIV; n. 120, Breviario del siglo XIV.»

Al códice n. 13 anota el P. Frías: ¿De Tortosa?—Concepción en calendario, primitivo. En texto, añadido (Yo).

Al n. 82: ¿De Tortosa? Concepción en el calendario, primitivo.—En el texto, añadida (O'Callaghan).

Al n. 115 (Breviario siglo XIV): De Tortosa. En calendario y texto.

Al n. 119 (Breviario siglo XIV): De Tortosa.

Al n. 120 (Breviario siglo XIV): De Tortosa. En calendario y texto.

El Sr. Bové añade: «Codex 120, fol. CCCXIX: In Conceptione Virginis Btē. Marie Lectio prima: Sciendum est, fratres, quomodo vel quo tempore vel a quibus personis revelata vel predicata est Conceptio Virginis et Genitricis Mariae: vel in quo die celebrata a fidelibus christianis ad laudem et gloriam nominis Filii sui Jesu Christi, etc. Siguen la lección 2.ª y la 3.ª y la 4.ª que se titula «Sermo in Conceptione Virginis Mariae». «En los demás breviarios se halla las mismas lecciones».

Sacramentarios, nn. 34, 41, 56 y 93 de los siglos respectivamente XII ó XIII, XII principios, XII fines, XII: traen la misa de la Concepción, sin relación con la Natividad: «In conceptione beate...», «Deus qui b. v. m. concept. angelico vaticinio parentibus predixisti, presta huic presenti familie tue ejusdem presidiis muniri cujus conceptionis sacra sollemnia celebramus, per...» (FERRERES, *El Misal,* pp. LV - LXXII y cap. VI.—N. B.).

Hay otros que no la tienen: n. 11, siglo XII, que trae *santoral* pero revuelto con el *temporal* por el encuadernador; n. 13, siglo XII, que trae santoral completo y calendario; n. 82, siglo XIII, con santoral completo de S. Esteban a Sto. Tomás Apóstol; n. 140, siglo XIII, lo mismo (FERRRERES, *Ibid.,* p. LVIII - LXXVI).

VALENCIA

En la Iglesia de Valencia que, como dijimos arriba, era en el siglo XIV sufragánea de Tarragona, no hallamos noticia alguna de fiesta de la Concepción por aquel tiempo. En 1338 hay algún fundamento para creer que no se celebraba, puesto que no se puso en el calendario de un necrologio escrito aquel año. No podemos creer que tardara mucho en introducirse.

De otra iglesia de la diócesis, la de Alcira, se conserva un Breviario?, que tanto en el calendario como en el texto? trae la Concepción, y que parece del siglo XIV, no sabemos si del medio o del fin de él. Del principio no debe de ser, porque trae también a Santo Tomás de Aquino (en calendario y texto), que fué canonizado en 1323. Ya se ve, pues, que puede ser del siglo XIV, como primero pensó D. Roque Chavás, que publicó ambos calendarios (*El Archivo*, tom. VII), aunque luego creyó que tenía que ser del XV, no más que por traer la *Concepción* y a *Santo Tomás* (*El Archivo*, t. VII, pág. 212).

¿No habrá en Valencia, pregunta a continuación el P. Frías, otros libros litúrgicos, estatutos capitulares, etc., del siglo XIV?

Lo que escribe D. Roque Chavás respecto del calendario de Alcira es lo siguiente: «Al terminar la publicación de los precedentes calendarios, hemos de hacer una rectificación. Dijimos que ambos eran del siglo XIV; y, mejor vista la cosa, hemos de consignar que el de Alcira es del XV: así lo exige la introducción de la fiesta de la *Concepción de Nuestra Señora* y la de Santo Tomás de Aquino.—El calendario de *Valencia* tiene fecha fija, pues lleva este epígrafe: «Ego, Martinus de Verzuç et Dominicus Merino, Presbiteri et Beneficiati in Sede Valencie fecimus et ordinamus istud *Martirologium* in quo sunt omnia aniversaria perpetualia...: et fuit compositum et ordinatum XV kalendas Madii anno Domini M° CCC° XXX. 8.°».—Propiamente la fecha que aquí se asigna es la del Obituario (Martirologium), pero el calendario que le precede es la pauta para el mismo y forma un todo con él, siendo de la misma época.»

(Don Roque Chavás en *El Archivo*, publicación periódica suya, tom. VII, página 212. Valencia, 1893).

N. B.—Ambos calendarios traen la *Expectatio Beate Marie* el XV kal. Jan., y sólo el de Alcira la Concepción, como ya se entiende por el párrafo copiado.

* * *

Para averiguar algo sobre la época en que empezó a celebrarse en Valencia la fiesta de la *Concepción*, pueden servir, tal vez, los documentos siguientes, indicados por D. Roque Chavás en su *Episcopologio Valenciano*, tomo segundo:

Pág. 156, núm. 09516.—7 abril 1334.—Constitución primera sobre las distribuciones canonicales.

núm. 09567.—10 abril 1334.—Primera ordenación de las primeras distribuciones canonicales en Valencia.

núm. 93538.—19 abril 1335.—Constitución sobre distribuciones cotidianas de los canónigos.

Pág. 157, núm. 0816.—6 mayo 1338.—Constitución capitular sobre distribuciones.

núm. 05094.—19 abril 1340.—Constitución capitular sobre las distribuciones canonicales.

Pág. 160, núm. 05106.—2 abril 1345.—Constitución 4.ª sobre las distribuciones canonicales.

núm. 0819.—2 abril 1345.—Constitución capitular sobre distribuciones cotidianas.

Pág. 172, núm. 05118.—25 sept. 1348.—Constitución sobre los domeros, diáconos, subdiáconos y vicarios de S. Pedro, respecto a las distribuciones cotidianas.

núm. 04175.—25 mayo 1349.—Constituciones pascuales diversas.

Pág. 181.—núm. 04187.—13 nov. 1357.—Bula de Inoc. VI. Concede un año y cuarenta días de indulgencia a los que visitaren la catedral ciertos días.

Pág. 182, núm. 0417.—7 abril 1358.—Cabildo pascual sobre la aplicación de los frutos de las pabordías para las distribuciones canonicales...

Pág. 197, núm. 03585.—28 jul. 1379.—Bula que Clemente VII concede, a petición del Obispo y Cabildo de Valencia sobre las distribuciones cotidianas.

Pág. 200, núm. 03595.—16 abril 1388.—Bula de Clemente VII confirmando la constitución de las doce pabordías y aumento de las distribuciones cotidianas.

Pág. 151, núm. (vol.) 82.—Libro de cláusulas o aniversarios.

Pág. 186.—Libro de los clavos.

* * *

Otros códices y documentos habrá en que se enumeran fiestas, entre las cuales estará o faltará ésta.

V I C H

Nota a lo redactado por el P. Frías, publicado en M. C., XXII, p. 28.

A preguntas del P. Frías sobre la fecha de que pudiera ser la *Consueta vella* de que hablaba el P. Fita en notas suyas, responde el Sr. Gudiol, escribiendo al P. Ignacio Casanovas:

Benvolgut P. Casanovas: Pot dir al P. Frias que la *Consueta* de que tracta en son escrit, es del any 1413, constant que fou costejada per el Canonge Bernat Despujol. En els deu primers folis s'hi reculliren unes ordinacions anteriors, entre les que hi ha la del any 1348. En altres llochs del manuscrit s'adicionaren qualques disposicions del segle XV, y fins alguna posterior. Firma autógrafa: J. Gudiol, Pbre.—Vich, 1 agost. 1922.

En esa *Consueta vella*, al fol. 7r, aparece la fiesta de la Concepción. Si la fiesta no está allí añadida, cosa que no advierte el P. Fita, como lo advierte respecto de otras, dice el P. Frías, la *Consueta* no sería anterior a 1348, año de la sentencia allí mencionada.

En el libro de D. Emilio Morera sobre el culto de la Inmaculada en la Provincia de Tarragona, hablando de Vich, se dice: «En 1355 se autorizó a Francisco de Malla para erigir una capilla a la Inmaculada en el claustro; aunque no se verificó, sino mucho después».

PROVINCIA ECLESIÁSTICA DE TOLEDO

Diócesis: Toledo, Cuenca, Osma, Palencia, Segovia, Sigüenza: adjunta Burgos.

TOLEDO

Sobre la Iglesia Primada de las Españas sentimos no tener más que un dato seguro, y ése, no relativo al origen de la fiesta, sino al acrecentamiento de su rito; y tan indeterminado en cuanto al tiempo, que sólo podemos fijarlo entre dos extremos que distan más de un siglo: entre 1247 y 1356. En esta última fecha el Arzobispo D. Blas Fernández, refundiendo las anteriores constituciones del Cabildo, dice en el párrafo VI: «Finalmente, para quitar la duda que pudiera haber sobre cuáles son las fiestas antiguas de seis o de cuatro capas, contenidas en las ordenaciones del dicho D. Rodrigo [de Rada], y cuáles las nuevas ordenadas después por otros..., que en el curso del año se celebran en nuestra Iglesia de Toledo, hemos creído oportuno anotarlas aquí por meses en la forma siguiente». Y pone un calendario completo con los santos y fiestas de todo el año y el rito propio de cada uno. Pues, entre las nuevas, celebradas con rito o solemnidad de seis capas, que era la mayor que había, está la Santificación de Santa María [1].

Fué, pues, hecha fiesta de seis capas en el intermedio de la muerte de D. Rodrigo a la constitución de D. Blas que es el indicado arriba: 1247 -

1. Bibliot. Nacional, n. 626, col. 6-8.

1356. Probabilísimamente en ese mismo espacio de tiempo empezó a celebrarse, como en otras muchas Iglesias y no antes.

Podríamos con algún fundamento colocar su introducción en Toledo «en la época limítrofe de los siglos XIII y XIV», si fuera toledano un capitulario, que por tal tiene el P. Fita, en cuyo texto, al margen, está añadida con letra, según él, de esta época, y con estas palabras: «In Sanctifõne, sicut in Nativitate: quere orationes LXXXI (fol. 81) (*Monumentos*, § XXII.).—En esa época se introdujo en otras varias iglesias, como hemos visto.—Pero dudamos que el capitulario sea toledano, porque forma parte de la colección venida de Roma, como legado del Cardenal Zelada, y porque no trae la fiesta de Santa Leocadia, que no creemos falte en ningún libro litúrgico toledano.

De ese mismo tiempo, de hacia 1300, es, a juicio del P. Burriel, un ritual, no oficial, según parece, sino privado, en que no se menciona la Concepción; pero, como no «describe el rito que se guardaba en cada una de las fiestas mayores», según creyó el P. Fita, sino que deja de mencionar muchas, y aun algunas aun de ésas; la omisión de la Concepción significa poco o nada. (FITA, *Monumentos*, § XXII).

Otro documento se halla entre los papeles del P. Frías relativos a la celebración de la Inmaculada Concepción en la Iglesia de Toledo. Es el calendario que lleva la signatura 42-34. De él se dice en nota remitida al P. Frías:

«El «kalendario» a que se refiere la adjunta nota tiene, desde luego, la signatura 42-34; pero no es del siglo XIV sino del XV, y debe corresponder a la primera mitad de este siglo. Así parece deducirse: 1.º de la siguiente inscripción, en letra muy distinta, posterior, que hay en el folio I: «Parece se escribió en tiempo del Arçobispo D. Joan de Contreras» (el 1423). 2.º De las dos notas siguientes que hay en el mismo manuscrito y de su misma letra: La primera es propiamente el principio del calendario y se lee en el folio II^{r}: «Lunes, 30 días de Deziembre, año del Señor de mill e cuatroçientos e veynte e vn años».—La segunda en el fol VIII^{v}: «Martes, postrimero día de Abril, año del Señor de mill e cuatrocientos e veynte e seis años». Las dos son fechas de otros dos acuerdos capitulares que se copian y que se refieren a aumento de distribuciones en aniversarios y fiestas y en Maitines y Horas respectivamente. 3.º La misma letra en que está escrito el ms. que es la gótica propia de esa época. Es verdad, sin embargo, que tiene algunos trozos al parecer de distinta mano, sin que sea fácil determinarlo con precisión, porque conservan el mismo o muy parecido tipo de letra: en cambio hay otras muchas adiciones y notas, que son evidentemente de distintas letras y llegan hasta el siglo XVI o fines del XV.

La nota que se interesa corresponde al mes de diciembre: está escrita en la letra gótica dominante en el ms., con una ligera corrección o adición en cursiva que se notará entre comillas. Dice fol. CXC^{r} y ^{v}: «Ordenó el Deán e Cabildo, a petición de Pero A.º (Alonso) Canónigo de la Iglesia de Toledo e Prior de Aroche, vna Missa de Sancta Maria que se diga, dicha prima, al altar de Sancta Maria la Blanca el día de la viéspera de la Concepçión de Sancta María, que es a siete días del mes de Deciembre; e que la oficien con dos cappas, e dos çeptros e con órganos; e que canten cuatro beneficiados la prosa de Sancta Maria que dize: Ave, Mater; e que partan a la dicha Missa CCC^{tos} [maravedís?] «desta moneda»; e que el partidor de los dichos señores, que dé sendos maravedís a los que oficciaren la dicha Missa e a los que cantaren la prosa. E quatro maravedís al que tañiere los órganos. E que dé X maravedís al preste que dixiere la Missa, e seis maravedís al que dixiere el Evangelio e quatro maravedís al que dixiere la Epístola; e que dé XX maravedís de limosna a los freires de Sancta Maria del Carmen e que el partidor haya X maravedís por los recabdar e distribuir segund dicho es. E que, dicha la Missa, vaya el Cabildo con responso

[sobre la sepultura del Rey D. Enrique el Mozo que Dios perdone [1]*, e después del finamiento del dicho Pero Alonso que salgan sobre su sepultura con el dicho responso]; e por este responso ayan los dichos señores XL maravedís; e assí son por todos CCCC maravedís; e estos CCCC e los otros CCCC de la fiesta de San Francisco ha de pagar el dicho Pero Alonso en su vida; e a su finamiento, que dexe al Cabildo para cumplir todo lo sobredicho vna heredat que rinda mill e cient maravedís, o doce mill maravedís para comprar la dicha heredad para dicho Cabildo».*

Al final en otra letra dice: «Estos maravedís todos son desta moneda». Al margen pone «CCCC^{os}, lo que parece indicar que los «CCC^{os}» que pone en el cuerpo debe ser equivocación. Lo comprendido entre corchetes está tachado en el manuscrito, pero se lee bien».

Después de esta nota, escribe el P. Frías: «Lo único que aquí se saca para mi objeto es, que, cuando se hizo este asiento, que manifiestamente fué en vida de Pedro Alfonso, se celebraba la fiesta de la Concepción. Pero ¿cuándo vivió Pedro Alfonso? ¿Cuándo empezó a ser canónigo? ¿Cuándo Prior de Aroche? ¿Cuándo hizo esta fundación?»

Notas de Códices Toledanos

El 626, hoy en la Biblioteca Nacional: «Calendario de la Iglesia de Toledo» (Es libro de aniversarios, escrito en el siglo XVI, no sirve para saber algo de la antigüedad de la fiesta de la Concepción, por su fecha. La fundación de Pedro Alfonso, que trae al fol 164^{v}, no parece de *fiesta de la Concepción. Es una Misa de Santa María. «Facese la Vigilia* de la Concepción».

El Dd-105, ritual (que no parece oficial, sino privado) no sirve como argumento negativo, porque son muy pocas las fiestas que menciona (creo que sólo 31 entre las del Señor, la Virgen y los Santos).

El 6260 trae las Constituciones de D. Blas, por cuyo texto y calendario o lista de fiestas de 4 y 6 capas, viejas y nuevas, sólo se saca que la Concepción pasó a ser de 6 capas entre 1247 y 1356.-

Biblioteca del Cabildo de Toledo

33,24. Antifonario en música de cuatro rayas. Fol. 284 y 85. En el texto, San Andrés, San Nicolás, Santo Tomás Apóstol; al margen San Clemente, Santa Cecilia, Santa Catalina; y no la Concepción.—Siglo XIII.

35,8. Misal gótico con epístolas y evangelios: (corregido) visigótico.

35,13. Misal *romano* siglo XIV. Concepción en el calendario; nada el día 18: no la trae en el texto. El calendario es posterior.

1. Don Enrique el Mozo sería Enrique III, muerto en 1406, o Enrique IV, muerto en 1474.

33,7. Breviario toledano. Siglo XV (según el P. Atanasio López, siglo XIV). En calendario y texto.

35,11. No tiene calendario. En el texto, entre San Andrés y Santa Leocadia, la Concepción, con esta oración (es lo único que trae, las «Collectas»): «Omnipotens sempiterne Deus, qui humanae fragilitati condolens eique clementer misereri designans? (o desiderans); Unigenitum tuum ex gloriosa Beata Maria semper Virgine incarnare voluisti; praesta, quaesumus, ut ipsa jugiter tuam misericordiam nobis obtineat in caelis cuius sanctam Conceptionem hodierna die te jubente festive celebramus in terris». (El catálogo: entre 1302 y 1369.—Toledano).

48,10. Leccionario *de tempore y sanctis*, siglo XIII ó XIV. No trae la Concepción; pasa de Santa Leocadia a Santa Eulalia.

44,11. Hermano y segunda parte del anterior. Termina con la *Commemoratio Sanctae Mariae* el santoral, y debe de ser la del 18 de diciembre, porque preceden San Clemente y Santa Catalina y otros. No está la Concepción.

35,10. Misal (romano, según el P. Casiano Rojo; toledano, según el catálogo de la Biblioteca), con música sin línea ninguna. No trae la Concepción; sí, la Anunciación el 18 de diciembre.—Siglo XII.

37,26. Varias misas. En el calendario está la Concepción. Siglo XV.

56,16. Pontifical (misal). Siglo XV, fin. La trae.

En una papeleta que dice: Vid. FITA, *Monumentos, p. 143 ss.:*

1. Misal procedente de Segovia (¿El Parral?). Letra de entre Alfonso X XI (1284 - 1350). La Concepción *añadida* de letra ccetánea: Sicut in Nativitate, mutato...—2. Capitulario toledano de la primera mitad del siglo XIII. En el calendario *añadióse* dos o más siglos después: «Conceptio Beatae Mariae». En el texto, al margen: «In Sanctificatione, sicut in Natiuitate», de letra de entre los siglos XIII y XIV.—3. Constituciones 12 octubre 1356. Fiestas solemnes (de 4 capas); solemnísimas (de 6 capas); éstas antiguas y nuevas; las nuevas son las instituídas por sucesores de D. Rodrigo de Rada (1247 - hasta la fecha) (1356). Una de estas últimas, la Santificación.

4. Calendario escrito hacia 1300. Nada; es decir, que se describen las fiestas *mayores*, y no está entre ellas (es el Dd - 105 de que se habló antes).

Todavía otra nota que indica la mucha diligencia del investigador: Libros litúrgicos en que se puede estudiar la antigüedad de la fiesta de la Inmaculada, por ser anteriores al siglo XV, los hay, según informe del R. P. Casiano Rojo, O. S. B., en Toledo, Biblioteca del Cabildo y Provincial (*visto*); Huesca, Archivo del Cabildo y Biblioteca del Instituto; Palencia

Convento de Bernardas (*visto*); Burgos, íd. Huelgas (*visto*); uno en el Archivo Histórico Nacional (*visto*); Tarazona, Cabildo (*visto*); Pamplona, ídem. (*visto*); Biblioteca del Rey (VII. F. 3), Misal del siglo XV (VII G. III) Misal siglo XIV: (II. D. 3). (íd. XIII).

En la Biblioteca Provincial de Toledo debe consultarse un *missale mixtum* (1539), propio de la Iglesia de Toledo, que parece mezcla de romano y muzárabe como dice una nota al principio, de letra moderna. Signatura: 4 - 16.—Otro ídem. 1551.

En el Archivo del Cabildo Catedral hay un misal «pequeñito con misa de San Ildefonso» (común) y varias de la Santísima Virgen.

Biblioteca del Cabildo de Toledo: Antifonario. Signatura 44 - 2. «El Indice mandado hacer por Lorenzana (1775) dice: posterior al siglo XII (no mucho, pues San Geraldo, de quien hace larga mención, murió, entrado ya dicho siglo.—San Geraldo fué...»

Antifonario. Signatura 44 - 1: siglo XI.

Dominicas de Ocaña: Antifonario del siglo XV. Gradual, ídem.

Los dominicos del mismo pueblo tienen una colección de Cantorales (Rito dominicano), del siglo XVI.

Biblioteca Provincial de Toledo: «Psalter. Chorale fratrum Sancti Dominici... M. D. L I (1551).

Ibid. 4 - 15, *Ordo Sacramentalis*. Siglo XV ó fin del XIV.

Biblioteca Nacional. Sala de Incunables: 115 - 3: año 1494: Missale ¿turiense?

Ibid. Manuscrito 6093: Breviario de San Cucufato.

Archivo Histórico. Secc. Mss., ms. 136: Ordinarium precum ecclesiae cat. Tolosanae...».—Siglo XV, dice Riaño (pág. 66); parece más bien del XIV, si no del XIII.

* * *

Hay que averiguar en Toledo:

1. Si Sta. Domitila, hacia 1300, se celebraba el 7 ó el 8 de mayo. Véanse los calendarios del siglo XIV y anteriores.

(Con letra posterior ha escrito el Padre: Esto primero no hace al caso).

2. Si en libros litúrgicos, que conste ser toledanos, falta Sta. Leocadia el 9 de diciembre.

3. Si en los mismos aparece la Fiesta de la Concepción antes de 1356; y, no apareciendo, si se puede fundar en ellos argumento negativo.

4. Si en el códice 42 - 34, fol. 190, se consigna una dotación de la

fiesta de la Concepción por el Canónigo Pedro Alfonso, o es otra, consignada en el códice 626 de la Bibl. Nac., Mss., fol. 164v, que no parece de la Concepción.

5. Si realmente lo es, ¿cuándo vivió y murió Pedro Alfonso? Se dice en el Códice de la Nacional que estaba sepultado ante el altar de San Francisco en la Catedral. Si tenía lápida y se conserva, tal vez pondrá la fecha de la muerte.

«42 - 34. *Kalendario de fiestas y anniversarios. Ms. siglo XIV.*

Fol. 190r dotación de la fiesta de la Concepción por el Canónigo Pedro Alfonso.

Existe este kalendario en la biblioteca del Cabildo de Toledo, según nota del P. Atanasio López en el *Archivo Ibero - Americano* de enero - febrero 1920. Advierte que tiene algunas cosas añadidas. Si no lo es la dotación de esa fiesta, se hizo en el siglo XIV y pudiera ser anterior a la fecha de 1356, en que consta que ya se celebraba. Véase si puede averiguarse cuándo se hizo la dotación, o a lo menos cuándo murió Pedro Alfonso.

En letra de tinta distinta escribe el mismo P. Frías: Figura en las constituciones de 1356 un canónigo Pedro Alfonso.

Después añade en la misma papeleta:

El 626 de la Biblioteca Nacional no parece copia de éste. Por aquel la dotación no parece de la fiesta de la Concepción. Habría que ver éste, por si dice lo mismo u otra cosa.

En papeleta distinta escribe el Padre: Bibl. Nac., Mss. 626: «Calendario de la Iglesia de Toledo (es libro de aniversarios, escrito en el siglo XVI).

Fol. 164v: «Missa de Sta. María, dentro en el choro, con dos capas e órganos a petición de Pero Alfonso, canónigo, prior de Aroche. Fácesele la vigilia de la Concepción de Nra. Señora. Ay de charidad 700 mrs. Han de cantar la Prosa Ave, Mater ¿que de mundo? E los q la cantaren ayan cuatro mrs. Item el que tañere los organos, quatro mrs. Item los que tomaren las capas, dos mrs. Item el preste, diez mrs. Item el diácono, seis mrs. Item el Subdiácono, quatro mrs. Item. en limosna a los frayles del Carmen, 20 mrs. Item. el partidor por lo ordenar, 10 mrs. Lo qual todo es de moneda corriente. Han de salir con responso sobre su sepultura. Esta sepultado ante el altar de St. Francisco q el fizo.»

Con letra distinta pregunta el P. Frías: ¿Subsistirá allí la sepultura y tendrá epitafio con la fecha de la muerte? A ver si es el «Petrus Alphonsi» que figura en la constitución de D. Blas de 1356.

Por este texto, la fundación de Pedro Alfonso no parece de fiesta de la Concepción.

Hay que ver el del códice del siglo XIV, dado por el P. Atanasio López.

CUENCA

Véase la redacción del P. Frías [1]. Recogemos aquí de entre sus papeles estas notas que no dejan de tener interés.

Sobre D. Nuño Pérez escribe el Sr. Camporredondo, Canónigo de la Iglesia de Santander: «Don Nuño Pérez fué, sin duda, el más insigne de los Abades que tuvo la Colegiata de Santander. En 1310 aparece dotando a esta Iglesia de unos Estatutos interesantísimos, cuyo original conservamos. Hay otros Estatutos que llevan su nombre, pero son de autenticidad dudosa. Vivió, cuando menos, hasta 1321, año en que murió doña María Alfonsa, *la grande*, mujer de Sancho el Bravo, de quien fué testamentario don Nuño, en unión del Infante don Felipe, la sobrina de la Reina, doña María, y don Juan Sánchez de Velasco, mayordomo de la Reina. Don Nuño fué, a la vez que Abad de Santander, Arcediano de Campos, en la Iglesia de Palencia, y «Chanceller de la muy noble Reina doña María». Dotó don Nuño a esta Iglesia de Santander de la Dignidad de Prior y de doce Raciones. Fundó en los Claustros de esta Colegiata el Hospital de Sancti Spiritu. Probablemente fué don Nuño quien obtuvo para esta su Iglesia *la renta del Salín*, que consistía en mil maravedíes de plata sobre la sal que se despachaba en este Puerto. Si no es del todo cierto (yo creo que lo es) que obtuviese dicha renta, sí lo es que obtuvo dos confirmaciones de tal concesión: esta renta se destinaba a sostener las referidas fundaciones del Abad. También obtuvo derecho de anclaje para la Colegiata sobre los navíos que entraban en Santander, en Laredo, en Castro - Urdiales, y en San Vicente de la Barquera. Las confirmaciones aludidas son del Infante don Pedro y de Alfonso XI».

Algunas otras notas del Archivo de la Catedral de Cuenca:

Códice II. Necrologio comenzado en principios del siglo XIII, y añadido hasta el XV, que consigna en 28 de enero la muerte de San Julián. Hay notas históricas de los siglos XIV y XV sobre muertes de Reyes, conquistas de ciudades, etc.; sigue una pequeña colección de resoluciones capitulares sobre fiestas, en las cuales es muy de notar sobre el folio 2.º recto y vuelto, esta nota: Es sobre acuerdo tomado en 1301, tocante a ciertas candelas que se encendían en determinadas fiestas y aniversarios. Enumera las tales fiestas; pero están suprimidas con puntos suspensivos en la copia que tengo a la vista. Al fin de ellas, estas palabras de mano del P. Fita: «*Contiene* sobre la *Inmaculada Concepción* —procesión en 1400, 4 capas.— Sigue después: «Misal en pergamino. Martirologio y Evangeliario». Pero no dice de qué época son.

* * *

1. La fiesta de la C. de S. M. hácela Nuño Pérez, abad de Santander. Lo era ya en 1308; sigue siéndolo en 1322; no lo es ya en 1331.

Conceptio Sanctae Marie, VI capas (de otra letra): «En XII de julio hordenó el Cavildo que se faga ochauario complido de ocho capas». (De otra): «Ordenó el Cabildo esta fiesta fuese doble: oviese vara e maitynada».

* * *

A continuación de la fundación de Nuño Pérez se dice de otra letra: «Et Johan mg. Diaz?, Canónigo, dió trezientos maravedís al Cabildo porque la fiziessen (la fiesta de la Concepción) de seys capas. Tomólos Martín Sánchez, pitancero. Et ordenó el Cabildo que ouiese este día doble. Et el Cabildo asignó estos veynte maravedís que los ouiese en la viña de Sant yago que tenie Sánchez Pérez. Dalos m? paz? cãdo (criado?) del deán».

* * *

Necrologio de la Catedral de Cuenca, comenzado en el siglo XIII y continuado hasta el XV con disposiciones episcopales o capitulares añadidas, sobre todo al fin, y algunas noticias sueltas. En la primitiva redacción se escribió el Calendario con los óbitos ya ocurridos y dejando cada día espacio para otros. Después, se añadieron las fiestas y Santos. El primer apartado copiado arriba *Conceptio Sanctae Mariae, VI capas,* está así, añadido el 8 de diciembre.

* * *

Martirologio existente en la Catedral de Cuenca, en folio, vitela, a dos columnas. Faltan los 27 primeros folios y empieza con parte del día primero de mayo. Tiene añadidos al margen San Basilio a 9 de mayo; Traslación de San Nicolás a 10 ídem... La Concepción el 8 de diciembre; Anunciatio Sancte Marie de la O el 18.

Sigue un homiliario de tempore, en que está en el texto el Corpus; pero no la Concepción.

OSMA

En la Catedral de Osma me dicen que hay gran número de códices antiguos; sin duda los habrá litúrgicos.—En Orense hay uno.

PALENCIA

Martirologio, Libro de rúbricas, estatutos y otras cosas, citado por los autores con el nombre de «Consuetudinario». Se halla hoy, 14 de agosto de 1906, en poder de D. Francisco Simón Nieto.—Pasó (a su tiempo) a poder del Cabildo.

1) Martirologio. Trae en el texto, no en añadiduras, las fiestas de Santo Domingo y San Francisco y el triunfo de la Santa Cruz; añadidas, la Visitación, Santa Ana, etc. Debe de ser del siglo XIV ó fines del XIII, y no trae la Concepción, sino añadida.

2) El Libro de rúbricas, o cosa equivalente, tampoco la trae, sino que salta de la «traslación o conmemoración de San Ambrosio», a Santa Leocadia. Aquí el triunfo de la Santa Cruz va al principio del artículo; en el Martirologio va al fin, sin más que estas palabras: «*Exaltatio Sanctae Crucis*». En el Libro de rúbricas dice: «In festo sanctae crucis propter victoriam, quod est festum de sex capis».

3) A la frente del tomo va el calendario de los meses setiembre a diciembre (rotas las hojas anteriores) y en él está la fiesta de la Concepción. En octubre a 30 hay una fiesta «Triumphus miraculosus datus regi Alfon. Castelle contra mauros». En diciembre trae también la Anunciación, que también está en el Libro de rúbricas y en el Martirologio. En el Libro de rúbricas está añadida al margen la fiesta del Corpus.

4) Al fin, o poco antes, hay otro libro litúrgico que tiene el comienzo de la homilía para el rezo, con las pocas palabras del Evangelio que preceden. Son pocos en cada mes, pero trae las cuatro fiestas de la Virgen: Purificación, Anunciación, Asunción y Natividad; no la Anunciación en diciembre, ni la Concepción.

Parece puede concluirse que en Palencia la fiesta de la Concepción se celebraba en el siglo XIV, no antes.—También el Obispo Gerardo (1307-1313) *asiste en Salamanca al tiempo del Concilio Provincial Compostelano* (1310).

SEGOVIA

De esta iglesia copió el P. Frías con todo esmero el documento por el que consta que la fiesta de la Inmaculada Concepción se celebró en ella por vez primera el 8 de diciembre de 1360 a petición del canónigo Gerardo Gutiérrez y que la aceptó y confirmó en diciembre de 1362 el obispo D. Juan Lucero juntamente con su cabildo.

Véanse algunos otros apuntes que había tomado sobre la misma iglesia.

Archivo de la Catedral de Segovia

Misal del siglo XIII en cuarto. Después de los Prefacios tiene en dos páginas seguidas, visibles a la vez, en la primera el Calvario, o sea, Cristo crucificado y dos figuras al pie borrosas, y sobre los brazos de la cruz otras dos; una parece de mujer con la luna en la mano, otra de hombre con el sol.

En la otra hoja aparece el Salvador sentado, con el mundo sobre las

rodillas en un óvalo apuntado en los extremos del eje mayor perpendicular; y en los ángulos del marco, las cuatro alegorías de los evangelistas.

En el cuerpo no trae este Misal ni a San Pedro mártir ni a San Francisco ni Santo Domingo, ni la Concepción del 8 de diciembre, ni fiesta alguna el 18: ésta, añadida al margen de letra muy antigua, tal vez del siglo XIV.—En el calendario no trae, de todas esas fiestas, sino la *Annuntiatio sce me* el 18, de primera mano; Santo Domingo y San Francisco, añadidos.

* * *

Un Breviario en 4.º, del siglo XV, muy desencuadernado, que no es el que vió el P. Fita, trae ambas fiestas del 8 y del 18 de diciembre. Expresa al principio que es hecho para la iglesia de Segovia.

N. B.—De la misma letra que la nota marginal del Cerratense copiada por el P. Fita hay en este Breviario una hoja suelta de papel en que se lee: «Recado de el Mistº de la Concepción purissima de María SSᵐᵃ, según la costumbre antiquíssima de la Sª Iglesia Cathedral de Segª, sacada de su Breviario manuscripto en pergamino; y es a la letra como sigue». Y copia una pequeña parte del Oficio, tal como está en este Breviario

* * *

El Breviario visto por el P. Fita lleva la nota que él copia en la primera pág., recta, con grandes letras góticas, y a la vuelta una tabla, de Témporas. Sigue el calendario del siglo XV, luego el Psalterio e Hymnos y al principio el *Venite exultemus Domino* y alguna otra cosa en música sin pentágrama y con notas menudísimas. Esta parte quizá sea del siglo XIII. Luego, la parte *de Tempore* y *de Sanctis*, que parece del XIV. Le falta algo al fin. Sigue «Incipit comune scōru sedm cōsuetudinē ecclie segobiē», del siglo XV. Cinco folios con el Oficio de Difuntos y algunas otras cosas, de letra del cuerpo del Breviario. Después viene, de letra que parece del siglo XIV, el Oficio de San Frutos y el de la *Concepción* con un Te matrem laudamus, te dominam confitemur, etc. Dos folios en blanco, menos el primero recto que tiene algunas cosas de la Virgen de letra muy diferente de la del Oficio de la Concepción. Luego, el Oficio del Corpus del siglo XIV y de su vigilia del XV (?) y lecciones para su octava, Lauda, Sion, Salvatorem, etc. y otras cosas de diversas letras.

En el calendario está la *Concepción*, IX Lect. y añadido «Omnium caparum». También la *Annuntiatio sce me*, el 18. En el cuerpo está ésta, pero no la primera, ni aun añadida al margen.

Es un grueso tomo en octavo, tabla con badana y un broche sólo en medio.

* * *

Breviario impreso. Letra gótica al fin del folio doble, 470. «Breviarum

(sic) scdm ordinationes ecclesie *Segobiēsis* summa cū diligentia emendatum: nimis nunc denuo auctum, nimis excultus (sic), probe dilucidatum, feliciter finitum est in oppido *Vallisoleti* ī officina *Nicolai Tyerri*, calcografi austrasie nationis huius artis disertissimi viri. X Kalendas Augusti: Anno a virgineo partu millesimo quingentesimo vigesimo septimo». Sigue una tabla alfabética. Lo subrayado está con tinta roja.

Al folio 435, recto, está el oficio de la *Concepción* encabezado con hermoso grabado de cuarto de página, y al margen se lee de letra del siglo XVI: «Anno Dni MCCCLX sex° idus Decembris in ecclia Secobien hec festivitas incepta est celebrari iubente Epō eiusdē ciuitatis, D. Joanne et pleno capitulo ad istātiam D. Geraldi Gutierrez Archni Collaren sitū iuxa monm virg de mercede, et iusserunt qd. hec festiuitas perpetuo assignatur in chalendario festiuitatū et processio esset cū cappis sericis». Le falta la portada y empieza: D. Sequuntur regulae generales q preponēde sunt: quia per eas diriguntur noui tirones ad sciedū quomodo diuinum persoluent officium.

«Archivo de la Catedral de Segovia»

«Este Breviario mandó aquí fixar Alfonso Gonçales de León, que Dios aya, canónigo que fué en esta yglesia en el año Mcccclxviii°

«Tabla» - 4 die Barbare v. mr. omnium capp.
8 » Conceptio s. m. (mod) omn c.

«En el cuerpo al pie de la pág., letra del siglo XV, peqa, entre San Andrés y San Nicolás: † scte. barbare: Deus cuius dilectionem...»

De unas notas de mano del P. Fita. Nada dice sobre la *Concepción* en el cuerpo del Breviario, si está o no, y si de primera mano o añadida, como Santa Bárbara. Tampoco advierte de qué siglo es el Breviario, que bien puede ser del XIV, aunque regalado el XV. El notar que es de letra de éste lo de Santa Bárbara en el cuerpo, da pie para pensar que el Códice es del antérior. Pero habría que averiguarlo, y si trae o no la Concepción en el cuerpo.

«Estatutos.—Número 21 — N.° 53» (Más moderno)

Fol. 13 y sigs. Hay unos estatutos de D. Raimundo «Anno Domini Millessimo C. C. Lviii°», en los cuales se habla de distribuciones y se enumeran, entre otras, las fiestas de la Natividad, Asunción y Anunciación de marzo y diciembre; no la Concepción, ni la Purificación.—Es copia del siglo XV ó XVI.

Códice del Cerratense en el archivo catedral de Segovia, escrito en 1276 (Vid. Fita, Bol. de la A. de la H. t. XIII, 226; Ix, 374).

En el folio 54 trata «De festo bte. marie virginis quod fit in ispan^{a}». Dice allí entre otras cosas: «Sane festum quod hodie in quibusdam Hispaniae partibus agitur, non est festum Conceptionis ipsius Virginis, ut quidam recte (sic por *non* recte) intelligunt. Conceptio enim ipsius non debet celebrari, quia humano modo concepta fuit sicut alii in peccato originali. Solius enim Salvatoris conceptio celebratur, quia conceptus fuit opera Spiritus Sancti. Praeterea beata Virgo non fuit hodie concepta, sed vj idus desembris, sicut in quibusdam kalendariis legitur et patet ex eo quod ab illa die usque ad diem qua nata est IX menses usualiter computantur. Si dicant se habere respectum ad ejus sanctificationem quodque sanctificata sit hodie, discant etiam *sil'* o *fil'* (similiter ó fideliter?) quod non fuit sanctificata hoc tempore. Sicut enim communiter dicitur, tunc fuit sanctificata cum fuit anima corpori infusa; anima autem corpori infunditur cum corpus est perfecte effigiatum. Corpus autem masculi perficitur Xlvj diebus, corpus quoque femine tardius, quia frigidius, videlicet, Lxv uel Lxxx diebus secundum quod minor vel major est uis caloris: *igitur?* a Lxv^{o} die usque ad Lxxx, quando perficitur, penitus, ignoratur, sicut physici dicunt. Idcirco lex ultimum terminum posuit, cum praecepit quod mulier, cum pareret masculum xL, cum vero feminam, Lxxx diebus in purificatione maneret et templum domini non intraret. Tot namque diebus purificatur quot fetum portat in utero inaminatum. Scimus igitur quod beata virgo sanctificata fuit in utero matris; de die tamen illa et hora solus ille noscit qui eam solus sanctificavit. Festum ergo quod hodie agitur non est festum conceptionis beate virginis, sed est festum vel potius commemoratio annuntiationis domini, quod hoc tempore a quibusdam speciali devotione, caīs (canonicis?, capitulis?) inducentibus solempnitatem, veneratur».

Al fin del códice, explicando una tabla para la formación del calendario, dice: «Cum igitur hoc anno, in quo fuit haec tabula facta, anni domini sint mille CC.lccvj...»

SIGÜENZA

Véase la conclusión en el estudio del P. Frías:

«Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada en las Iglesias de España». Miscelánea Comillas, XXII, pp. 25 y 26.

Pero no será inútil trasladar aquí lo que apunta el Sr. Minguella, al tratar de la fundación del Obispo Don Juan de Valladolid:

«Por cierto, escribe, que, al consignar la de la Purísima y decir «esta fiesta ordenó D. Juan, Obispo de Sigüenza, antes Abad de Salas en la Iglesia de Burgos», *quod festum fuit ordinatum per dominum Iohanem, Episcopum seguntinum, quondam Abbatem de Salis in Ecclesia Burgensi,* añade estas notables palabras, escritas, como las primeras, en la segunda

mitad del siglo XV: Istud festum Conceptionis Virginis M. quod summa affectione et devotione domina Maria Regina Castelle el legionis celebrare desideravit, ut dies predicte Conceptionis sollempniter celebretur cum processione sollempni, capis sericis et ornamentis pretionis pro vita, salute predicte domine Regine; et die sequenti celebratur missa deffunctorum pro animabus Domini ferdinandi et domine leonoris regum illustrium aragonum progenitorum eius. Et post longa tempora et mortem dicte domine Regine illustris fiat et sit memoria perpetua ut a contagiis mortalitatis eruptam gloria et requie perfruatur eterna». Deseando la Reina doña María (esposa de D. Juan II) celebrar con suma devoción y afecto esta festividad de la Concepción de la Virgen María, quiere que ese día se solemnice con procesión, capas de seda y ornamentos preciosos, para que Dios dé vida y salud a la expresada Señora; y que, al día siguiente, se celebre misa de difuntos por las almas de sus padres D. Fernando y D.ª Leonor, ilustres reyes aragoneses. Y cuando muera la Reina D.ª María, que Dios guarde muchos años, sea perpetua esa memoria, a fin de que libre de la mortalidad, goce de gloria y descanso eternos.» (*Historia de la diócesis de Sigüenza*, vol. 2.º, pp. 73-74). Doña María, esposa de Juan II de Castilla, murió poco antes del 19 de mayo de 1445. (Flórez, *Reinas Católicas*, t. II, página 726).

VALLADOLID

«Juan Manso el *ueio*, dotó las vísperas y Misa de la fiesta de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora; y al día siguiente, 9 de diciembre, tenía Aniversario por sí y su mujer» [1].

El autor (D. José Zurita), no sabe a punto fijo cuál de tres Juanes Mansos conocidos sea el *viejo:* uno, *repostero* de D. Sancho IV; otro, que supone hijo de éste, y que en 1352, donaba al Cabildo unas casas para cumplimiento de un aniversario por su alma y por una sepultura que le dieron junto a la de su padre; el tercero, de fines del siglo XIV, que figura en privilegio de 1398. Se inclina al primero, que era repostero en 1289 y figura como tal en documento de 1294 (tomo II, p. 349, nota 2.ª).—*Don Sancho murió el 25 de abril de 1295.*

La fecha más moderna de las cuentas en que aparece Juan Manso es la de 21 de enero de 1333 (a. 1295). Las hay de 1331 (a. 1293) y 32 (a. 1294).—De entradas, no de gastos, hay alguna de la era 1330 (a. 1292).

1. Aniversarios, obras pías y memorias fundadas hasta 1621 en la Iglesia de Santa María la Mayor (hoy Metropolitana) de Valladolid... por José Zurita y Nieto, Canónigo de la misma.—Valladolid, imprenta Castellana, 1921, pág. 118.

BURGOS

El documento más preciso y seguro del culto de la Inmaculada Concepción en la Iglesia de Burgos es la fundación de Juan Alfonso de Valladolid, Abad un tiempo de Salas en la Iglesia de Burgos y más tarde Obispo de Sigüenza (1361 - 1375): «Notum sit quod Iohanes Alfonsi de Valleoleti, Abbas quondam de Salis istius Ecclesiae, postmodum episcopus Seguntinus factus, facit festum Conceptionis Beate Marie, de IX Lectionibus, et dat XII mr, et cum sex capis, et fit processio cum capis sericis, et cereis, et organis, et dat per totum LXXII mr et dedit posesionem» [1].—Muy probablemente Juan Alfonso era ya Abad de Salas en 1352. ¿Hizo esta fundación siendo todavía Abad de Salas en Burgos, o después de ser nombrado Obispo de Sigüenza? No aparece claro en el texto.—Más seguro es que no instituía él la fiesta, sino que daba una limosna para acrecentarla de rito.

La Mauriciana, constitución hecha por el Obispo Dn. Mauricio (1213 - 1238) trae una lista de las fiestas en que debían hacerse procesiones con capas de seda: entre ellas no figura la de la Concepción, sí la de la Purificación y la de la Asunción. Tampoco figura entre las solemnidades que señala la Mauriciana «in quibus et canonici et omnes alii etiam qui de coro sunt, debent habere barbas et coronas rasas et competentem tonsuram». Entre ellas se nombran la Purificación, la Asunción y la Natividad de Nuestra Señora. Pudiera, pues, concluirse que, en tiempo de D. Mauricio, no se celebraba en Burgos la fiesta de la Inmaculada [2].

Documentos litúrgicos recogidos por el P. Frías

1. *Misal que se halla en el Seminario Conciliar de San Jerónimo.*—Parece del siglo XIII, o principios del XIV. Al principio tiene cortadas algunas hojas que contenían el calendario, del cual quedan algunos números.—Empieza «Dominica prima, officium»; y es la primera de Adviento. Siguen todas las misas de témpore; y después de la Dominica primera post Pentecostem, de la cual no pone más que la oración y la epístola, en dos páginas que se conoce que quedaron en blando, está intercalada la «Missa de Santa Anna, matre Beate Marie Vs. Matris Dnī Nrī Ihū Xpi». No hay en ella cosa que aluda a la Concepción Inmaculada de María.

Las últimas fiestas de los Santos son San Andrés, Nicolás, Octava de San Andrés, Lucía, Tomás Apóstol. No está la Concepción, ni la Expectación.

1. Martirologio burgense, fol, 130^{v}, al margen del 8 de diciembre.—El Martirologio se halla en el Archivo del Cabildo de Burgos con el n. 73.
2. La «Mauriciana» se halla en el vol. 71, al principio.

2. *Breviario, o más bien Ritual y Oracional, del siglo XIV.* Tiene las oraciones de los Santos, empezando por Santa Lucía y acabando por Santo Tomás Apóstol. No trae la Concepción.

3. *Otro Breviario,* descrito en la Exposición Histórica - Europea de 1892 a 1893 bajo el número 85: «Manuscrito en pergamino, letra del siglo XIV, a línea tirada, las capitales y epígrafes en tinta roja; 8.º encuadernado en badana». Tiene al principio, escribe el P. Frías, el calendario. Trae a Santo Domingo y San Francisco, las cuatro fiestas de la Virgen y no la Concepción.

4. «Hay *otro libro,* dice también el P. Frías, forrado en tabla ya desnuda; lleva en la primera hoja del texto, en el margen superior, de letra reciente «Liber orationum ad Missas». Y en efecto, trae la oración, la secreta y la postcomunión *de tempore y de sanctis,* y comunes. Trae añadidas dos fojas con la fiesta de la Visitación. No trae la Concepción, y sí otra fiesta de la Virgen, que es sin duda la Expectación, y la Anunciación en marzo. Es del siglo XIV, con música en una sola raya.

5. *Misal del siglo XV a línea tirada, sin el último cuaderno.* «No hay que echar de menos la fiesta de la Inmaculada»; porque, aunque empieza por San Nicolás, no tiene ningún otro santo, sino que inmediatamente añade: «Feria IIII in capite ieiunii», y sigue todo el misal *de tempore,* y ése incompleto, por faltarle hojas al fin.

6. *Misal de los Dominicos de S. Pablo,* impreso en 1497 en Sevilla. Trae la Concepción con este nombre en la rúbrica y en la oración, que dice: «Supplicationes servorum tuorum, Deus, miserator exaudi; ut qui in Conceptione Dei Genitricis et Virginis congregamur, eius intercesionibus a te de instantibus periculis eruamur».

Prefacio: «Et te in Conceptione.

7. Un volumen en folio menor, encuadernado en madera con forro de badana. Siglo XV. En la parte de Sanctis no se halla la Concepción; en la de tempore tiene las oraciones de la Purificación, Natividad y Asunción; no de la Concepción.

8. En el Evangeliario, n. 87 de la Exposición, en hojas añadidas del siglo XV, pero sólo según parece para llenar el vacío que habían dejado otras arrancadas, están San Nicolás, Santa Leocadia, Santa Lucía; no la Concepción.

9. A continuación de una Regla de San Benito, escrita en 1069, pero de letra mucho más moderna, hay un calendario que trae la Concepción; pero también la Visitación, Santo Tomás de Aquino, San Francisco, Santo

Domingo, la Cruz de Julio. Lo que no trae es la Expectación.—Es el número 79 de la Exposición de Madrid. El calendario es, lo más antiguo, del siglo XV.

N. B.—En el epistolario, n. 81 de la Exposición (ABAD, letra d), está añadida al margen la Anunciación en diciembre, lo mismo que la Concepción. (Vid. ABAD) [*El culto de la Inmaculada en la ciudad de Burgos*].

10. En el *Martirologio*, fol. 30 borrado = 44 actual, hay una constitución del Obispo Don Pablo, dada el año 1434 a 20 de diciembre, en que se señalan distribuciones a los capitulares para los días de procesión». Entre los festivos allí enumerados no se halla la Concepción.

11. A continuación del Martirologio, desde el fol. 137 hay un Evangeliario *de tempore y de Sanctis* y común. Trae en el texto las cuatro fiestas de la Virgen: Purificación, Anunciación, Asunción y Natividad. La Visitación está añadida en el margen inferior del fol. 140v. La Anunciación no tiene rúbrica, como las otras fiestas; pero a ella sin duda se refieren estas palabras que se hallan entre la Cátedra de San Pedro y la Invención de la Santa Cruz: «Evangel. *Missus est Angelus* Require retro».—No trae la Concepción.

SANTANDER

(Diócesis de Burgos hasta 1754)

1. «El año 1310, D. Nuño Pérez, Abad de la Colegiata, asigna una distribución de maravedís para los asistentes a la fiesta «que dicen Conceptio Sante Marie». Al no decir D. Nuño que funda esta festividad en Santander, parece que debió encontrarse con que la celebraban ya». (De carta de D. Pedro Santiago Camporredondo, al P. Frías. Santander, VII - XIX - 1922).

He aquí el interesante documento, copiado de mano del P. Frías. Deshacemos las abreviaturas: «Otrossí por la donación que yo fiz a vos los del Cabildo, del molino e viñas e casas que yo he en Sant ander, avedes de fazer por mí, para siempre jamás, esto que aquí diré: La fiesta de Corpore Christi, doble. Et todos los compañeros que venieren a las viéspe-ras la vigilia e el día, partan entre sí por cada ora dos maravedís. Et a maitines, partan entre sí tres maravedís. A la procesión, partan entre sí diez maravedís. Et a missa, partan entre sí tres maravedís, viniendo a las oras al tiempo que de suso dicho es. Et más la fiesta de Santa María que dicen Conceptio Sancte Marie, de quatro capas. Et de Santa Ana et de las onze mil virgines, cada una de dos capas. E los compañeros que

vinieren en estas fiestas, a las oras de suso dichas, ayan todos e partan a cada ora segúnd en la fiesta de Corpore Christi».—Luego, deja doce aniversarios para cada día primero de mes, salvo dos, que han de ser al siguiente de San Bartolomé y Santa Catalina.

«Et pidió por merced al Rey D. Fernando que hiziese sellar esta carta con su sello a plomo». Y en efecto, la firma: «Yo el Rey D. Fernando» (falta ya el sello).

«Et yo D. Fernando por la gracia de Dios Rey de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Sevilla, de Córdoua, de Murcia, de Jahén, del Algarbe y Señor de Molina, entendiendo [que] esta ordenación que uos D. Muño, primo mío, clérigo, Abbad de Sant ander, Arzidiano de Campos, Chançeller de la Reina D.ª María, mi madre, fixiestes es mucho a servizio de Dios e a onrra de la Eglesia de Santander, otorgo y confirmo esta ordenaçión que uos el Abbad feziestes del salín que vos yo dí por heredad, que vos diestes a la Eglesia, segund dicho es, et con todo lo al que diestes. Et otorgo por mí et por los que venieren después de mí que regnaren en los Reynos de Castiella et de León, que non podamos nunca uenir contra ello, nin contra la donación del salín que uos hizimos, en ningún tiempo, que uos les diestes a los del Cabildo, segund dicho es. Et porque sea firme et estable para siempre jamás et no uenga en dubda, mandé seellar esta ordenaçión con mío seello de plomo, en que escriví mío nombre con mi mano. Fecha 8 días de julio era de mill e trezientos e quarenta e ocho años».

Y sigue la firma autógrafa del Rey, no la del Abad. Se ve que este pergamino es, no el original del Abad, sino la confirmación del Rey. El original llevaba el sello y firmas del Prior y Cabildo, aceptando la donación. No se copiaron aquí las firmas.

2. En 1257 la Concepción no era al menos fiesta de guardar. Así aparece por las Constituciones del Abad Infante D. Sancho, hermano de Alfonso X: «De más establecemos e ordenamos que todos los beneficiados mayores e menores, que sean a todas las oras en sobrepellices, en todas estas fiestas que en esta carta son escriptas, es a saber: Vigilia de Nauidad, a vísperas. La Fiesta de Nauidad, con los tres días siguientes. Circumcisio. Epiphanía. Purificatio Sancte Marie. Cathedra Sancti Petri. Mathiae Apostoli. Emetherii et Celedonii. Annuntiatio Beate Marie. Marci Euangeliste. Philipi et Jacobi. Inventio Sancte Crucis. Barnabe apostoli. Ioannis Baptiste. Petri et Pauli. Marie Magdalene. Sancti Jacobi. Vincula Sancti Petri. Transfiguratio Domini. Sancti Laurentii. Assuntio Sante Marie. Exaltacio Sancte Crucis. Mathey Apostoli. Michael Archangeli. Luce Euangeliste. Simonis e Jude. Omnium Sanctorum. Commemoratio fidelium Defuntorum. Martini Episcopi. Sancte Katerine. Sancti Andree. Nicolay Episcopi. Annuntiatio Sancte Marie. Thome Apostoli. Et todos los días de los Domingos,

el Jueves de la Cena e el Viernes Santo, e el Sábado de la Pascoa, e el día de la Pascoa con los tres días sequentes, e el día de la Ascensión, e el día de la Cinquaesma con dos días.

Datum apud villam Sancti Emetherii, V die Octubris. Era M. CC nonagessima quinta».

Como se ve, en este Catálogo figura con el nombre de la Anunciación de Santa María la fiesta de la Expectación en diciembre, entre San Nicolás y Santo Tomás.

N. B.—Pocas, si es que alguna, de estas fiestas dejarían de guardarse; y pocas más o ninguna otra se guardaría.

Don Nuño o Muño Pérez fundó también fiesta de la Concepción en la Iglesia de Cuenca. Era ya Abad de Santander en 1308. Su predecesor inmediato murió en 1307.

* * *

Copiamos aquí las noticias acerca de D. Nuño Pérez, que el P. Frías toma de *España, Sus Monumentos...: Extremadura, Badajoz y Cáceres*, por el Illmo. Sr. D. Nicolás Díaz y Pérez (cap. VII, § 3.º, pp. 904 - 905).

Don Nuño Pérez de Monroy, «nació en Plasencia en 1250. Su nombre figura en las guerras que D. Sancho sostuvo contra Abent - Jucef. Estuvo en los campos de Sevilla, Jerez y Puerto Real, donde ganó gran renombre, y asistió a la conquista de Tarifa, que se ganó el 21 de septiembre de 1292. Más tarde aparece su nombre con el título de Abad de Santander y Señor de la Villa de Valverde de la Vera, que le diera el Rey D. Sancho. Fundó el mayorazgo de la Casa de Monroy, falleciendo en 1326, siendo consejero del Rey D. Alfonso XI. Su cuerpo fué sepultado en el hospital que fundó en Valladolid en el arrabal de San Juan. Dejó a su hermano Fernán Pérez la parte que él tenía en Monroy y Talaván, y todas sus casas, que él mandó labrar en Plasencia conocidas hoy por la *Casa de las dos Torres*. Fundó también en Plasencia el hospital llamado de *Santa María*, o de *Doña Engracia de Monroy*, nombre de su mujer, como se declara en el testamento de D. Nuño, cuya copia obra en las oficinas de beneficencia de Plasencia. Descendientes de Monroy son tantos personajes célebres, como ilustran el suelo extremeño y entre todos ellos la inolvidable D.ª María Rodríguez Monroy de Almaraz, es decir, D.ª María la *Brava*, nacida en 1398».

SANTILLANA

(Diócesis de Burgos hasta 1754)

(Documentos recogidos por el Padre Frías)

1. Breviario en 8.º, pergamino, siglo XIV.—De tempore, faltan algunos folios. Sigue *de Sanctis:* Faltan dos folios, y el primer Santo es San Andrés. Siguen Bárbara, Giraldo, Nicolás, Oct. S. Andrés; «*Conceptio B. Maria Virginis*», Leocadia, Eulalia, etc.

2. Breviario en 8.º, pergamino, siglo XIV.—*In Concepcione Scē Marie*... (que lo que aquí no está se tome del oficio de la Natividad, mudado el nombre).

Oratio. Deus qui Bte. Marie Virginis Conceptionem angelico uaticinio parentibus praedixisti, praesta familie tue ipsius muniri praesidiis cuius Conceptionem sacram frequentatione congrua veneratur. Per.

Lcō I. Contingit autem quod dracorum rex audita regis arandi morte ãgelolumque subiectione, venire in angliam pararet, ut suo eam dnō subiugaret, ac ipso Guillelmo novo rege, vt ipse testabatur, ipsius regni Anglie indebito invasore mortuo uel expulso ipsum regnum Angliae iure perpetuo possideret... (Sigue la legación del Abad Elsino y la aparición de la Virgen...).—El Evangelio es «Liber generationis...»

3. Breviario en folio. La letra parece anterior a 1389, en que se instituyó la Visitación. Trae la Concepción y la Anunciación o Expectación en diciembre.

In Conceptione Sante Marie. Oración. «Deus qui Beatae Mariae Virginis Conceptionem angelico vaticinio, etc....

Leccio prima.—Tempore illo quo Domini placuit pietati anglorum gentem de malis suis corrigere et sue servitutis officio arctius constringere gloriossisimo normandorum duce Guillelmo eandem patriam debellando subiugaset. Qui scilicet Guillelmus rex anglorum (y sigue en sustancia la leyenda del Abad Elsino).

El Evangelio: «Missus est Angelus...».

No se remite para nada al oficio de la Natividad, sino que todo es propio.

PROVINCIA ECLESIÁSTICA DE ZARAGOZA

Diócesis: Zaragoza, Calahorra, Huesca, Pamplona, Segorbe, Tarazona.

De las seis Iglesias que componían en el siglo XIV la Provincia Eclesiástica de Zaragoza, hay una Albarracín o Segorbe que entonces eran un solo Obispado, de la cual no sabemos nada relativo a la fiesta de la Concepción.

En la Metropolitana y su diócesis se mandó guardar por decreto sinodal del Arzobispo, D. Lupo o Lópe Fernández de Luna, en 1378 [1].

Villanueva copió en Segorbe las Constituciones del Sínodo provincial que celebró en Zaragoza su primer Arzobispo D. Pedro de Luna. ¿Estarán en la Academia de la Historia entre los papeles de Villanueva?

Item varios Sínodos de Segorbe del siglo XIV.

CALAHORRA

En documento fechado en Calahorra a 29 de diciembre de 1923 y remitido al P. Frías, se decía:

«En un Breviario, que por la forma de letra y por las abreviaturas debe ser de los últimos años del siglo XII o de los primeros del XIII, se encuentra el oficio de la Concepción de N.ª S.ª».

Este dato, comenta el P. Frías, que me proporciona el Señor Canónigo Archivero, es de tal importancia para mi objeto, que me apresuro a pedir alguna ampliación de esa nota y confirmación del dato que expresa.

1.º Si el Breviario trae calendario al principio, quisiera saber si en él, o en el cuerpo, o en ambas partes, aparece la Concepción.

2.º Si aparece en la redacción primitiva, o como añadida después, ya en el cuerpo del libro, ya en el calendario, en caso de tenerlo.

3.º Si el Breviario es de Calahorra, escrito para esa Iglesia; lo cual se expresa a veces; y cuando no, se puede sacar por la fiesta de la consagración de la Iglesia, cuyo día se conoce por otro lado, o por las de Santos

1. «...Sancta Synodo approbante statuimus, praecipimus, ordinamus, volumus et mandamus quod de coetero festum Conceptionis ipsius Virginis, quod est octavo die mensis Decembris, tam clericis quam populis per civitatem et totam Caesaraugustanam dioecesim singulis annis, perpetuis temporibus celebretur, colatur et servetur, ab omni servili et feriali opere quiescendo». (El Arzobispo de Zaragoza en 1378, según el P. Juan Mir, *La Immaculada Concepción*, pág. 406, nota. Dice que lo toma del *Consuelo de los devotos*, p. 287.—Así es.—Y en el *Armamentario*, col. 283).

Sin duda, a lo menos en la iglesia arzobispal se celebraba de tiempo atrás. Y aun generalmente en la diócesis. Porque no se había de hacer fiesta de guardar una que no tuviera ya de antes, o en toda o en buena parte, misa y oficio.

(De libros litúrgicos, de estatutos capitulares, sinodales, episcopales, etc., se podría sacar algún dato positivo o negativo anterior a esa fecha).

propios de la diócesis, mayormente el titular de la catedral, que están con rito distinguido.

4.º La época del códice, indicada por los caracteres paleográficos, se podría confirmar por los Santos de que traiga oficio o no lo traiga, como Santo Tomás de Cantorbery, martirizado en 1170 y canonizado en 1173; Santo Domingo de Guzmán, muerto en 1221 y canonizado en 1234; San Francisco de Asís, muerto en 1226, canonizado en 1228; San Antonio de Padua, muerto en 1231, canonizado en 1232.

Mucho deseo que todas las respuestas confirmen el dato contenido en la nota del Señor Archivero, pues pondrían a la Iglesia de Calahorra entre las primeras, si no la primera, en que se celebró la fiesta de la Concepción en España.

A esta consulta se contestaba, algún tiempo después, desde Calahorra:

A la primera.—El calendario aparece en el medio, después de los oficios *de tempore* y antes de los *de Santos*. A juzgar por la letra, parece de la misma época que el cuerpo del breviario. El oficio de la Inmaculada se halla en el calendario y en el cuerpo del breviario.

A la segunda.—Tanto en el calendario como en el cuerpo del breviario, el oficio de la Inmaculada parece de la misma época que lo restante del libro.

A la tercera.—Parece ser breviario propio de esta Catedral de Calahorra; pues en él se halla el oficio de los SS. Patronos de esta Iglesia y el de su Traslación.

A la cuarta.—En cambio, la época del breviario resulta ser más reciente de lo que se había supuesto, pues en él aparecen los oficios de Santo Tomás de Cantorbery, de San Francisco de Asís, de Santo Domingo de Guzmán (no el de San Antonio) y hasta el de Santo Tomás de Aquino *(muerto éste en 1274, canonizado en 1323)*.

A nueva consulta mía, rogando se precisara, si era posible, la fecha de composición de este interesante breviario, respondía el actual Sr. Canónigo Archivero en octubre de 1954:

«Efectivamente, el Breviario aludido tiene el rezo de la Inmaculada Concepción en su día y entre los oficios de los santos correspondientes al mes de diciembre. No se ve interrupción alguna en el texto, ni señales de haber sido interpolado en momento posterior. Toda la letra parece de una misma mano. Toda la encuadernación está hecha a la vez y no hay cuadernillo alguno añadido y mucho menos hojas pegadas o cosidas.

En el calendario, también figura en su mes y día la fiesta de la Inmaculada, y no parece, por la letra, por el color de la tinta, etc..., que haya sido añadido el título en fecha posterior.

Igualmente la fiesta de Santo Tomás de Aquino es de la misma mano y época y no añadida posteriormente. Por esa misma razón, el Breviario

no se pudo escribir antes de 1323. Lo interesante sería saber si esa fiesta de la Inmaculada se añadió en este nuevo Breviario, o existía ya en el anterior del que se copió indudablemente, y que sería el que se usaba en esta capital de la diócesis.

En resumen, no puede caber la menor duda que el oficio de la Inmaculada se copió en el Breviario desde el primer momento de su factura».

* * *

Queremos recoger aquí algunos datos más modernos relativos al culto de la Inmaculada en la Iglesia de Calahorra:

«Según el Indice de Alonso de Arévalo, hecho en los años de 1515 a 1518, en el folio 58, n.º 21, D. Alonso de Bastilla, Obispo de Calahorra, ordenó que en las dos catedrales (la de Calahorra y la de La Calzada), se estableciera la Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, el 24 de marzo de 1525».

En el mismo Indice de Alonso de Arévalo, fol. 163, figura en la tabla de sermones, que es la más antigua que se encuentra en este Archivo, el sermón de la Concepción de Nuestra Señora en el día 8 de diciembre.

Hay muchos aniversarios de misas solemnes, cantadas y rezadas en honor de la Concepción de Nuestra Señora; pero ninguno he visto que se extendiera más allá del siglo XVI».

Calahorra a 29 de diciembre 1923, Julián Bayón, Canónigo Archivero - Bibliotecario.

* * *

Santo Domingo de la Calzada

Respecto a la Catedral de Santo Domingo de la Calzada escribía a 26 de diciembre de 1923 D. Angel Manso:

«He examinado Impetras y Bulas antiguas de Indulgencias, y de ellas nada he podido sacar en concreto referente a la Inmaculada Concepción, pues se expresan en estos términos: «Tantas Indulgencias y Perdones a los fieles q^{e} visiten la Santa Iglesia Catedral en cada una de las festividades de la Santísima Virgen».

2.º He visto el Misal propio de las Iglesias Catedrales de Calahorra y Santo Domingo, que se imprimió el año 1554, siendo Obispo diocesano don Bernal de Luco, y en él aparece en 8 de diciembre la Misa propia de la Purísima Concepción, cuyo gradual es precioso. El hallarse tal Misa en ese Misal hace suponer que, mucho antes de imprimirse, ya se rezaba en la Diócesis de la Inmaculada.

3.º He hojeado el libro Becerro de Misas, aniversarios y procesiones, y en este libro cuyas hojas son de pergamino y el carácter de letra es, generalmente, gótico y fué escrito el año 1565, aparece en 8 de diciembre: «En este día de la Concepción de N.ª Señora se hacen tres procesiones a Sancta Maria de la Plaza y al Claustro». Como en dicho libro Becerro aparecen nombres y memorias anteriores al siglo XIII, fácilmente se comprende que es una recopilación de documentos varios antiguos y abarca desde lo más remoto hasta el 1560 en que se escribió; al aparecer en él el culto de la Inmaculada, desde luego puede afirmarse que dicho culto existía antes; pero a qué siglo, de los varios que abraza el libro, deba remontarse, no es fácil señalarlo concretamente no teniendo, como no se tiene, el original de donde se transcribió».

J A C A

Nada concreto hallamos respecto de esta Iglesia. Copiamos a continuación dos papeletas del P. Frías y una carta para él de un corresponsal.

Papeletas del P. Frías:

1.º Del Archivo de la Catedral de Jaca hay noticia en el Boletín de la Academia de la Historia, tomo LXV, pp. 47-98 (julio - agosto 1914), por Ricardo del Arco. Al fin señala varios libros, en los cuales pudiera haber datos sobre la fiesta de la Inmaculada en aquella Iglesia, durante los siglos XIII y XIV: Dos libros llamados de la Cadena, por estar atados con una; *Liber ecclesiae iaccensis; Statuta ecclesiae iacensis antiqua.*

Los dos primeros contienen cánones, sínodos, constituciones, etc.; el *Liber* contiene actos de los Canónigos; el *Statuta,* lo que indica, de los siglos XIII, XIV y XV.

2.º En el Archivo de la Catedral de Jaca hay «unos quinientos pergaminos».—Hay un «libro de actos fazientes por los señores Sozdeán, calonges et capitol de la Seu de Jaca», en que hay documentos del siglo XIV. Se cita uno de 1376. Quizás los hay de más atrás, y tal vez conste la introducción de la fiesta de la Inmaculada en aquella Iglesia.

(Revista de Archivos, etc., tom. XXI, pág. 595 (nov. - dic. 1909).

Comunicación del corresponsal del P. Frías.

Hay en esta Catedral dos libros llamados de la *Cadena;* pero en ellos no he podido encontrar absolutamente nada que se relacione con lo que V. R. busca.

Otro tanto hay que decir del *Liber ecclesiae jaccensis.*

Respecto del otro, *Statuta ecclesiae jaccensis antiqua:* son varios cua-

dernos que traen varios estatutos; pero casi todos, o todos, son copia, con algo de arreglo a fin de acomodarlos a esta Catedral, de los estatutos de la Metropolitana de Zaragoza, que se conoce que regulaba los estatutos de todas las sufragáneas. En ellos sólo se habla del número de los canónigos y de las diversas obligaciones de cada uno de los capitulares. Nada he podido descifrar que se relacione con las fiestas.

«Libro de actos facientes por los señores sozdeán, calonges, et capitol de la Seu de Jaca»: No es más que las actas de diversos años; pero yo nada he podido ver en lo que he hojeado, que pueda dar luz en el asunto.

Hay otro libro de la *Cadena,* célebre, en el Ayuntamiento, del cual el Sr. Deán (D. Máximo Sangorrín) ha hecho una magnífica edición: lo he leído, por si acaso, pero tampoco habla nada de este asunto: se refiere en su mayor parte a donaciones».

HUESCA

De Huesca tenemos una fecha conocida del siglo XIV, ya bien entrado, en la cual no se celebraba la fiesta de la Concepción.—*No la expresa el Padre Frías. Creemos se refiere al Breviario llamado de «Moncada» escrito entre 1324 y 1328, de que se habla a continuación, y que no trae la fiesta.*

* * *

Don Ricardo del Arco, cronista de Huesca, escribe al P. Fita, contestando a preguntas del P. Frías:

«He examinado el breviario de Moncada [1] (escrito entre 1324 y 1328), que interesa al P. Frías. No trae la fiesta de la Inmaculada en 6 de los Idus de diciembre. En 15 de las kalendas de enero trae, en el calendario que va al principio del breviario, la fiesta *Expectatio Sanctae Mariae.* En el cuerpo del Breviario no consta tampoco la fiesta de la Concepción. En el folio 625^{v} pone el oficio de dicha Expectación: *In Expectatione Beatae Mariae,* con seis lecciones, que, si lo desea el P. Frías le copiaré. He mirado, además, un misal, y no pone nada que haga al intento; esto es el misal que indica el P. Frías. (¿Del siglo XIV?). Mi artículo (sobre los códices) acaso le ofrezca algún dato utilizable, por cuanto hablo de la *Consueta,* códice del siglo XV (posterior al año 1470) y del Martirologio, comienzos del siglo XVI. En códices del XIV no he hallado nada sobre este punto concreto».

El mismo P. Frías toma nota de los códices litúrgicos de la Catedral, reseñados por D. Ricardo del Arco en «*La Catedral de Huesca.—Monogra-*

1. Del Obispo Gastón de Moncada, elegido en 1324 y trasladado a Gerona en 1328.

fía histórico - arqueológica, ilustrada con fotograbados. 1904: («Tomo nota, dice, de los que importan para ver si, cuando fueron escritos, se celebraba o no la Concepción»). Cinco breviarios, uno del siglo XII, dos del XIII y dos del XIV (página 166).—Un libro llamado «*Kalendas*» a dos columnas, del siglo XIII (Ibid.).—Un ritual y Evangelios del XIII (Ibidem.).—Un misal del XIV; otro semejante del mismo siglo (ibid.).—El *breviario* de Moncada (elegido en 1324 y trasladado a Gerona en 1328), terminado después de su traslación.—Misal pontifical de fines del XIII (página 169).—Misal, dominical y epistolario de la primera mitad del XIII, benedictino (página 170).

Libros de Estatutos, desde 1201 (página 50) hasta 1677 (página 174). *Ceremonial de la santa Iglesia de Huesca,* por D. Vicente Novella y Domínguez, Doctoral (1782 - 1800): son cinco gruesos tomos manuscritos: el último comprende el mes de diciembre y dos índices de materias por orden alfabético. Dan noticias históricas, y pudieran darlas el 8 de diciembre sobre la antigüedad de la fiesta.

Colección de las noticias de rezos antiguos por el mismo autor.

El armario primero es de pergaminos sobre estatutos y cosas semejantes.

* * *

Consueta oscense, o Libro de costumbres litúrgicas de la Catedral de Huesca.

Es un libro en folio, en pergamino, con cubiertas de madera. Empieza: *Incipit Consueta Sedis Oscensis.* Es del siglo XV, posterior al año 1470, por citarse en ella una Constitución sinodal de este año. Tiene 92 hojas.

Martirologio. Comienza en el mes de julio y un fragmento del último día de junio. La otra parte (o volumen 1.º) no está. Se expresa en él la existencia de los cuerpos de los SS. Justo y Pastor en la iglesia de San Pedro el Viejo, de Huesca, a donde fueron trasladados en el año 1499. Al dorso de la última hoja se lee, de letra distinta: *anno sexto quinquagesimo supra mille quingentos, mense Februarii* (febrero de 1556). Se ignora si al principio se anotaría este año. El códice parece, por todas sus circunstancias, de los comienzos del siglo XVI; posterior, desde luego, al año 1499, por el detalle arriba apuntado.

(De un Artículo publicado por Ricardo del Arco en la Revista *Linajes de Aragón,* año 1915, (tomo VI), pág. 242 y sgs. con el título *Libros corales, Códices y otros manuscritos de la Catedral de Huesca).*

* * *

Guía artística y monumental de Huesca y su Provincia, por R. del Arco, donde describe las riquezas contenidas en los Archivos.

Podría señalar algunos códices litúrgicos en que poder tomar datos sobre la Fiesta de la Inmaculada.

N. B.—Véase la noticia de esos libros en un artículo del mismo autor, *Revista de Archivos*... septᵉ - octᵉ 1911, pp. 294 y sigˢ.

«Libros de Estatutos desde 1201 hasta 1677».

Libros de constituciones sinodales, aniversarios, consuetas, etc.

Siete Breviarios. El 1.º y el 2.º del siglo XIII; el 3.º de fin del XII; *otro del XIV*; otros dos del XIII; otro del XV.

Un prosario, que parece benedictino, fin del XI o principios del XII. Un hymnario del XII.

Un *Libro de Kalendas* del siglo XIII.

Libro de liturgia del XII, falto al principio y fin.

Un *Epistorial* (¿Epistolario?) *del XIV*.

Libro de *consuetas*, del XV.

Ritual de evangelios, del XIII.

Misal del XIII al fin.

Prosario o libro de secuencias, benedictino, del XII.

Misal *del XIV*, 117 hojas a dos col., con música.

Misal *del XIV*, 336, faltando al principio y fin.

El Breviario de Moncada, de 1324 a 1328.

5 tomos Mss. originales del Dr. Vicente Novella, titulados *Ceremonial oscense* con noticias relativas a la Catedral.

En este *Ceremonial* no debe de haber nada tocante a la Concepción antes del Rey Don Martín (1396 - 1410); porque el Sr. Del Arco toma de él, como la noticia más antigua, un edicto de ese Rey mandándola celebrar solemnemente, y el *Ceremonial* tiene copiosos índices en que no faltará cuanto contenga de la Concepción.

PAMPLONA

Con especial cuidado estudió el P. Frías la antigüedad de la fiesta de la Concepción en Navarra, examinando cuantos documentos pudo hallar en la Catedral, en la Comisión de Monumentos y también en Roncesvalles.

Aunque en el estudio publicado en Miscelánea Comillas, tomo XXII, páginas 30-31 expuso ya el resultado de sus investigaciones, no será inútil copiar aquí las notas que recogió sobre los diversos documentos en que su exposición se funda.

Y ante todo reproducimos una nota redactada en borrador de su mano, que no puso en limpio, como dice él, «hasta ver si salía algún otro dato parecido». Dice así esta nota:

«El P. Moret en sus *Anales de Navarra* supone que una fiesta de la

Virgen, por la cual y el día de la semana «viernes primero después de *Santa María de Diciembre*» está fechado un diploma de Teobaldo II del año 1266, es la *Concepción*.[1] ¿No habrá de entenderse más bien la fiesta del 18 de aquel mes que, como en otro lugar dijimos, se llamaba vulgarmente así, *Santa María de Diciembre*, a lo menos en otras partes de España? La del 8 no sabemos que fuera nunca designada con ese nombre. Sin embargo, no ocultaremos dos dificultades que tiene esta interpretación. La primera es que la fiesta del 18 no la encontramos en los Códices litúrgicos citados de la Catedral de Pamplona ni en los de la Comisión de Monumentos ni en el de Roncesvalles. ¿Es posible que, no rezándose de ella en el Reino, por ella se fecharan los documentos públicos? La segunda dificultad es que el viernes primero después del 18 de diciembre aquel año era nochebuena; y si en tal día estuviese fechado el diploma, parece que el Rey hubiera dicho más bien *víspera* o *vigilia* o *el día antes del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo*, como en otro dijo *víspera de año nuevo*. Por otra parte, en el supuesto de celebrarse la Concepción y no Anunciación en aquel mes, bien pudiera llamársela Santa María de Diciembre, como a la Anunciación se la llama, fechando también por ella reales diplomas, Santa María de Marzo, y a la Candelaria, Purificación de Santa María de Febrero, y se decía igualmente Santa María de Agosto y Santa María de Septiembre. Confesamos no acertar a decidirnos por una ni por otra interpretación, aunque nos inclinamos a creer que se trata de la Concepción.

He aquí ahora el programa que el Padre se trazó para su investigación:

Hay que ver en Pamplona:

A) *En la Catedral:*

1.° Los tres, mejor, los cuatro breviarios, incluso el del siglo XV; y notar en ellos: *a*) si la fiesta de la Concepción en los más antiguos es añadida o no: *b*) si hay indicio de que fuera de guardar, teniendo cruz en el calendario, como solían, y tal vez la tengan las fiestas del Señor y las otras de la Virgen; *c*) si la traen en el calendario, o en el texto, o, en uno y otro.—*d*) Si traen, y con qué título, la fiesta del 18 de Dic.ª; *e*) si con señal de que se guardaba.

El Evangeliario de los Reyes de Navarra.—*No sirve.*

1. «A fin de este año (1266) se halla donó el Rey (Don Teobaldo II) al Prior y convento de Roncesvalles remisión de derecho del sello Real cuando lo hubiesen menester. Y es la data del viernes primero despues de Santa María de Diciembre. Parece entiende la Concepción: y el viernes después será diez de aquel mes».

(Moret, *Anales de Navarra*, lib. XXII, c. IV, § VI, p. 349, ed. de Tolosa por Eusebio López, 1890, t. 4.°.—Lib. XXII, c. VI, n. 8, p. 102, col. 2.ª, ed. de Pamplona, t. III, 1704).

2.º Reglas de coro, su fecha y qué traen sobre la fiesta del 8 y la del 18 de Dic.

3.º Estatutos o constituciones del Cabildo o sinodales, y si tratan de esas fiestas.

B) *En la Comisión de Monumentos:*

1.º El becerro de Irache; y en él, los documentos posteriores próximos a la fecha de la muerte de S. Veremundo, 1092.

2.º El Indice general del archivo del monasterio de Irache; y en él, los documentos de esas mismas fechas. Escrituras sueltas de Irache, si las hay y están ordenadas cronológicamente, las de fecha próxima posterior a 1092.—*No están ordenadas.*

C) *En la Diputación:*

1.º Los estatutos de la cofradía en honor de Jesucristo, la Virgen, San Andrés, etc., que parecen del siglo XII; y en ellos, si, con otras fiestas de la Virgen, aparece la de la Concepción.

2.º Los estatutos del gremio de monederos, 1352; y en ellos, eso mismo. *No ví éstos; los primeros, sí; no hacen al caso.*

La *Comisión de Monumentos* de Navarra presentó en la Exposición de San Sebastián Etnográfica, etc., del País Vasco, 1906, el «Becerro de Irache», que empieza en 966 y termina en 1195, pergamino gótico; el Indice general del Archivo de Irache, formado en 1745, que señala documentos de los siglos XI al XVII; y el «Becerro de Oliva», con mercedes pontificias y donaciones reales.

La *Diputación de Navarra*, los Estatutos de la Cofradía establecida en honor de Jesucristo y la Virgen, San Andrés, San Bartolomé y Santiago, quizá en San Cernin de Pamplona, y parece del siglo XII; los del gremio o hermandad de monederos del Reino de Navarra, año 1352; un Cartulario Magno (parece registro de los documentos despachados por los reyes) en tres tomos, que abarcan de 1027 a 1386; otro del Rey Don Felipe de 1276 a 1179 (sic); otro del Monasterio de Fitero; el Becerro Antiguo de Leire.

Pudieran dar luz sobre la fiesta de la Inmaculada en Navarra.—En lo de Irache tal vez estará la escritura a que se refiere el P. Sáenz de Aguirre en sus apuntes para la vida de San Veremundo, publicados por los Bolandos.

* * *

Archivo de la Catedral:

Breviario de 1331.

La fecha por la tabla pascual, que pone el 1.º ese año.

En el calendario y en el texto está la Concepción, no añadida; no señala capas, lecciones, *colr*.

No trae la del 18.

N. B.—Los tres breviarios que tienen calendario, en la última columna de él ponen el número de lecciones del rezo en esta forma: iii l^{s} (tres lecciones); ix l^{s} (nueve lecciones), col' (colendum o colitur).

Hay que suponer, o que las fiestas de guardar tenían todas el mismo número de lecciones, de modo que con poner col' ya estaba dicho cuántas tenía aquella, o que en ellas no se ponía si tres, si seis, si nueve, si doce.

* * *

Breviario de 1349 a 1354.

En una hoja que quedaba en blanco entre el *proprium de tempore* y el *de Sanctis*, hay una nota escrita a 3 de feb. de 1754 por el Prior de esta Iglesia de Pamplona, D. Fermín de Lubián, que dice que, aunque este breviario no tiene año ni tabla pascual de donde se colija; se entiende que se escribió de 1349 a 1354, porque en 1349 el Ob^{o} D. Arnaldo Barbazano, en sínodo, ordenó octavas solemnes de S. Vicente y S. Lorenzo, y este breviario las trae; y en 1354 el mismo Ob^{o}, en otro sínodo, ordenó rezar de nueve lecciones de S. Antonio, y este breviario ni siquiera trae su oficio, estando la oración añadida en el margen inferior.—Así es.

No tiene calendario. En el texto, la Concepción con la rúbrica del de 1440.

Breviario de 1440.

Tomo en 8.^{o} con dos libros litúrgicos o dos partes de uno mismo, forrado en tabla con badana reciente, muy grueso. Al frente de la 2.^{a} parte, que es breviario, va el calendario. En él y en el texto está la Concepción, no añadida; pero no está la fiesta del 18. Al fin del calendario trae la tabla pascual, que empieza con el año 1440 y llega a 1500.

En el texto trae esta rúbrica: «Hoc festum celebretur per omnes horas in duabus cappis, sed praetermitantur omnia quae solent in festis excellentibus praetermiti. In hac die Conceptionis bêate Marie totaliter cantetur historia nativitatis illius, ponendo loco hujus dicionis «nata», concepta, et pro hac dictione «nativitas», conceptio.—Ad completorium et ad omnes horas nocturnales et diurnales dicantur omnia festive ut in die Nativitatis eiusdem». En el calendario la pone de dos capas y *col'*. En la rúbrica sigue lo que ha de hacerse en caso de caer en sábado o domingo; de qué se ha de rezar, de qué hacer conmemoración.

Breviarios de 1383 y 1440.

Sin duda el llamado de 1440 es uno que, al fin del calendario, tiene la tabla de la pascua para los años 1440 - 1500. *(Es el que acaba de describir el Padre).*

Otro de igual tamaño tiene al principio el calendario; y a continua-

ción, la misma tabla con los años de la Encarnación a la izquierda y de la *era césaris* a la derecha. El primer año de ella es 1383 y 1421 respectivamente.

Después de la Dominica in Albis tiene una rúbrica, *In dedicatione ecce Pampilonensis.*

Cuanto a Concepción y Expectación y demás, como el de 1440. En el texto advierte que se cante toda la historia de la Natividad, mudando esta palabra en Concepción; que se celebre in duabus cappis y se omita lo que se dice (*que ha de omitirse*) en las fiestas de cuatro capas. En el calendario la pone de cuatro capas y col^{r}. Los otros días pone tres o nueve lecciones.

Códice en 4.º:

Al dorso, arriba, en papel pegado a la badana que envuelve las tablas de la pasta, resto de título, tal vez *Constituc*^{s}.

Empieza por una de D. Arnaldo insertando un catecismo en romance; siguen otras disposiciones en latín; la última, *de reliquiis et veneratione sanctorum,* en que manda celebrar en adelante con nueve lecciones la fiesta de San Antonio, vienense, que es el 16 de enero y la de San Antonino, 2 de septiembre.—Fecha, 14 sept. 1354.

Sigue *añadida* otra constitución de D. Alfonso Carrillo sobre fiestas, sin fecha.

Luego, la regla de coro o exposición del rito y demás circunstancias con que se han de celebrar todas las fiestas del año. Empieza dividiéndolas en *Excellentes, Praecipuae* y *Magnae.* Las excelentes son: Navidad, Resurrección, Pentecostés y Asunción.—Las principales son: Epifanía, Purificación, Anunciación, Dedicación de la Iglesia, Ascensión, Trinidad, Corpus, San Juan, SS. Pedro y Pablo, Corona Domini (?), Santiago, San Agustín, Natividad de María, S. Miguel, S. Fermín, Todos Santos, S. Martín y otra que no entiendo: Sta. Catalina (?).

Las magnas se subdividen en mayores, y simplemente magnas. Mayores son: la Transfiguración, *la Concepción,* las Reliquias y Sta. María Magdalena.—Magnas: Circuncisión, San Vicente, Conversión de San Pablo, Cátedra de San Pedro, San Gregorio Papa, etc., etc., etc.

En el cuerpo de las rúbricas, al llegar a la fiesta de la Concepción, pone lo que los breviarios sobre omitir lo que se omite en las excelentes, la historia, las dos capas, etc., lo del festivo.

N. B.—Esos párrafos sobre diversas categorías de fiestas están al principio del breviario de 1331.

Evangeliario de los Reyes de Navarra.

Es el libro de los Evangelios. No los Evangelios de las fiestas.

Museo de la Comisión de Monumentos de Navarra

Cuaderno evangeliario para la Jura de los Alcaldes de Pamplona

La tabla pascal empieza de la manera siguiente:

Incarnatio Dom.	*Aur. num.*	*Pasca.*	*Litt. Dom.*	*Era Cesaris*
Mil ccc.iiij	xiij	p xxviiij.d'en març.	d	mil. cccxlij
1305	14	18 días en abril		1343
1306	15	3 días en abril		1344

... ...

Fiestas que tienen la abreviatura col' (colitur):

Circuncisión, Epifanía, su octava, S. Vicente mr., Conversión de S. Pablo, Purificación, Cátedra de S. Pedro, S. Matías, Anunciación, S. Marcos, SS. Felipe y Santiago, Invención de la Cruz, S. Bernabé, S. Juan B., SS. Pedro y Pablo y el día siguiente que es *S. Marcial*, Sta. María Magdalena, Santiago, S. Pedro ad vincula, La Transfiguración, S. Lorenzo, La Asunción, S. Bartolomé la degollación de S. Juan B., La Natividad de la Virgen, la Exaltación de la Cruz, S. Mateo, S. Miguel, S. Fermín Ob. y mr. el *VI id. octobres* que tiene octava pero sin *colitur*; S. Lucas, SS. Simón y Judas; Todos Santos, S. Martín, S. Bricio (*idibus novembr.*), S. Clemente, «beatine v et mrs» el 25 de nov. (sin duda error del copista por *Katine* = Catalina), S. Saturnino, S. Andrés, S. Nicolás, *La Concepción*, Sto. Tomás, los seis últimos días.

Comisión de Monumentos

Un oracional maltratado, cánticos al fin. La cubierta posterior de gruesa tabla, con algo de pergamino cubriéndola por arriba. Le falta el principio, y sus primeras palabras son: *meruimus auctorem vitae suscipere*. Parece del siglo XIV, y no trae fiesta ni el 8 ni el 18 de diciembre, sino que de San Nicolás y S. Dámaso pasa a Sta. Lucía, y de ésta a Sto. Tomás. Trae a Santo Domingo de Guzmán y S. Fran.º de Asís. No a S. Antonio de Padua ni a S. Pedro mártir, O. P., ni a Sto. Tomás de Aquino. Tamaño 4.º.

* * *

Breviario en 12.º sin cubiertas, que empieza: In nomine Domini incipit benedictio aquae secundum romanam curiam.

Tiene calendario; y en él, nada el 18; la Concepción, añadida el 8. Trae a S. Frco., a Sto. Domingo, a S. Pedro mr. añadido, pero de letra muy parecida a la primitiva; a Sto. Tomás, también añadido de letra anterior

a la de la Concepción; no a S. Antº; S. Bernardo está añadido de letra bastante posterior.—En el propio de Santos, fol 3.º vuelto, al pie de la 2.ª columna: «In Conceptione Sanctae Mariae virginis omnia fiant sicut in Nativitate eius». Es añadido, pero de letra bastante parecida a la del texto. Faltan algunos folios inmediatos; y así, no se puede saber si estaba la fiesta del 18 de dic.—Siglo XIV, o ya XV?

* * *

Calendario del siglo XIV en tres folios dobles sueltos. Falta el mes de enero. Concepción y *expectación*, añadidas mucho después. S. Frco., de letra primitiva; Sto. Domingo añadido, y S. Pedro mr. y Sto. Tomás. No San Antonio. «Siglo XIV», dice la etiqueta.

* * *

«*Misal de principios del siglo XIV*». En folio.

Empieza con las oraciones de S. Edmundo; termina quedando cortada la oración: *Pro furto ecclesiae*. Sin tapas. Faltan los folios en que había de estar la Concepción.

* * *

Oracional en medio folio, con tapas gruesas de tabla: la anterior desprendida y las 1as hojas maltratadas. Las primeras palabras son: *cognita est vel nota devotio*, y sigue el canon. *No trae fiesta ni el 8 ni el 18 en el texto* (calend. no tiene), ni aun añadidas. Trae la exaltación de la Cruz en septiembre. Ni S. Frco, ni Sto. Domingo, etc. Parece del siglo XIII.

* * *

Códice en 4.º que trae primero, el salterio; luego, el calendario y a continuación: *In nomine Domine Incipit Sanctorale totius anni secundum usum cisterciensis ordinis*. In die natalis Domini, etc. *Trae la concepción el calendario, añadida; el 18, nada*. La exaltación de la Cruz, S. Frco, Sto. Domingo, S. Pedro mártir, Sto. Tomás, no añadidos. *En el texto no está la Concepción*. Sí, S. Frco y Sto. Domingo, y S. Pedro mártir, y Sto. Tomás. Parece del siglo XIV.

* * *

Oracional en folio sin tapas; empieza con el mes de mayo del calendario. Sigue: In solemnitate Corporis Christi in primis vesperis, y empieza un oficio muy distinto del actual en música con pentágrama que parece ya del siglo XV. Otras hojas en música semejante, con el oficio (o parte)

de la Visitación. Luego, los capítulos y oraciones *de tempore;* al fin, sólo las oraciones. Siguen las oraciones *de Sanctis* empezando por S. Esteban. *En el texto no está la Concepción ni la del 18.* Sí, S. Fr^co^, la Exaltación de Sept^e^; no Sto. Domingo; S. Pedro mártir, añadido al pie de la página; letra del XIII ó XIV. Trae los SS. Albino y Gutberto; y otros de los códices arriba vistos también los traen. *En el Calendario está la Concepción, no* añadidà; el 18, nada; S. Fr^co^ y Sto. Domingo. El calendario es evidentemente de distinta letra que el cuerpo; pero ambos parece que pudieran ser del XIII. Son monacales ciertamente.

* * *

En el archivo de la Diputación hay un gran leccionario de Leire, del siglo XIII adelantado, y *no trae la Concepción, ni la fiesta del 18;* sí, las de la Natividad, Asunción, etc.

Museo de la Comisión de Monumentos de Navarra

Grueso tomo en 8.º, tabla, que contiene dos libros litúrgicos distintos. El segundo lleva al principio el calendario, y luego: «In nomine Domini incipit *Sanctorale* totius anni secundum usum cisterciensis ordinis». En el texto no está la Concepción; y el 18 de Dic^e^ no trae fiesta alguna ni el texto ni el calendario.—En éste sí que está, pero añadida, la Concepción, «xij.l'or va co ūla» [1].—Estas abreviaturas traen otras muchas fiestas.—Los días 25 - 29 de diciembre «colitur». La Concepción no trae eso. Es del siglo XIV.

* * *

Un oracional en 4.º, siglo XIII ó XIV: no trae la Concepción ni fiesta alguna el 18. No tiene calendario, ni principio ni fin.

* * *

Otro, siglo XIV, con la Concepción en el calendario: «xij lc ij^e^ m^e^» [2] pero no en el texto. El 18, nada.

* * *

1. Las abreviaturas «xij.l'or^o^ va co ūla significan *duodecim lectionum,* esto cierto; *or^o^, oratio,* según he observado en otro breviario; *va* conjeturo *una* o *única,* aunque falte la tilde, signo de supresión de letras; *co ūla,* será co *commemoratio* y ūla *nulla?*

2. Las abreviaturas xij.lc ij m^e^ son *duodecim lectionum,* esto cierto, y probablemente *secundae misae,* indicando que aquel día había dos misas. Es de notar que otros días dice jm^e^ y otros iij m^e^; que parecen significar días de una misa y de tres misas. Me fundo en lo del ritual: *Quibus diebus diae missae canuntur.*

Un breviario del XIV, en 12.º, con calendario, trae *añadida* la Concepción en él y en el texto. El 18, nada.

* * *

Otro breviario oracional *de tempore* y *de Sanctis* en 4.º, con gruesas tablas casi sueltas, que parece del siglo XIV, no trae fiesta alguna ni el 8 ni el 18 de diciembre en el cuerpo del libro, que está falto del principio y no tiene calendario. Trae a Stº Domingo y S. Francisco; y, precediendo inmediatamente a los SS. Felipe y Santiago, apóstoles, está S. Roberto, abad, y parece que el mismo día hay conmemoración de S. Pedro, mártir. Quizá, sea la fiesta del día siguiente.

* * *

Un calendario suelto en 8.º, que parece del siglo XIII, y está falto del mes de enero, trae añadida de letra muy reciente la concepción y la «expectación»; S. Pedro, mártir, y Stº Domingo, añadidos. S. Francº, también, aunque de letra bastante parecida a la primitiva, con la inicial encarnada, que no tiene ningún otro Santo ni fiesta. El día 17 ó 19 de abril trae, de letra reciente: Ricardi regis anniversarium. El 10 de junio, también reciente: anniversarium ? ? (no lo he podido leer). El 18 de septiembre (?), fratrum et familiarium nostrorum, añadido. El 13 de julio, añadido: anniversarium Philippi regis.

* * *

Un ritual en que se expone todo lo tocante al rezo y otros usos monásticos. En la rúbrica *De canticis* enumera varias fiestas, entre ellas la Purificación, Ascención, Pentecostés, la Cruz «In annuntiatione et Assumptione et Nativitate Domini» (ésta última palabra tachada con un trazo encarnado). No la Concepción ni la del 18.

En la rúbrica *De festis in quibus laboramus* y que son de doce lecciones: S. Silvestre, Octava de la Epifanía, Fabián y Sebastián (añadido Antonio confesor), Inés, Agueda, Cátedra de S. Pedro, Gregorio papa, Ambrosio, Roberto abad, Juan y Pablo, octava de la Ascensión, S. Pablo, octava de S. Juan, íd. de los Apóstoles, Invención de S. Esteban, octava de la Asunción, Agustín, Mauricio, Jerónimo, Remigio, Cecilia, Clemente, Catalina, Lucía, Malaquías, Pedro.

Archivo de la Diputación de Pamplona

Sección de Negocios eclesiásticos.—Legajo 5.º.—Carpeta 26.—Año 1765.

Informe del Señor Lubián (Don Fermín) Prior de la Catedral de Pamplona acerca del tiempo en que tuvo principio la festividad de la Concepción de Nuestra Señora, particularmente en Navarra.

Entre los papeles del P. Frías se halla copia completa de este Informe, hecha por amanuense. Cinco páginas y media en folio, de líneas estrechas. *Empieza:* No es fácil señalar cierto principio a la Festividad de la Concepción... *Termina*... y aumentar el culto y obsequio de la SS^{ma} Madre y Señora Nra.—Pamp^{a} y Nov. 10 de 1765». El registro dice: «Festiv^{d} Concepción.—Infor^{e} de S^{r} Lubián. Este es uno de los dos Papeles que me entregó el Sr. Lubián, Prior de esta S^{ta} Ig^{a} y se vió por el R^{mo}, dicho día, de que yo, el Secretario, doi fe y firmo.

Ignacio Navarro, Srio.(Rubricado)

De este largo informe hizo copiar el P. Frías lo relativo a Navarra y es lo que se publica a continuación.

Informe (extracto del) del Señor Lubián, Prior de la Catedral de Pamplona, acerca del tiempo en que tuvo principio la festividad de la Concepción de Nuestra Señora, particularmente en Navarra.

«Todas las expuestas noticias conducen, para pasar a exponer lo que consta del culto de la Concepción en este Nobilísimo Reyno de Navarra: Consérvanse en la Catedral de Pamplona quatro antiguos Breviarios en vitela: el más viexo es del año 1331; otro, aunque de año incierto, por lo que de él resulta, escribióse precisamente desde 1349 asta 1354; tercero, escrito año 1383; y el posterior del año 1440: existe también un missal igualmente, aunque no de mayor antigüedad, que de el año 1500.

Los quatro conforman en el rezo propio de la Concepción, que entonces celebraba la Yglesia Pampilonense, distinto enteramente de los Romanos de Sixto 4.º, y San Pio V: expresan cosas muy conducentes, quales son, que era en el Obispado Festividad Colenda de Precepto; Que sólo tenía rito de dos capas, dicen los Breviarios de los años 1331, y 1349, que, según las rubricas de entonces, corresponden al actual de doble mayor; mas el del año 1383 advierte, era ya de quatro Capas, que quiere decir doble de segunda Classe; pero todos los quatro Breviarios asientan, que, si bien la dicha Festividad no excedía de dichos Ritos; mas, en quanto a la solemnidad, se celebraba como las *Fiestas excelentes;* lo que demuestra la singularidad del culto, que se daba a este Misterio. En el tiempo de dichos Breviarios carecía de Octava, pero quando se escribió el Missal citado año 1500, ia en él se encuentra y previene la tenía, y se halla en él la mesma missa, que empieza *Egredimini,* etc., que por la Bula del Papa actual de 16 de las Kalendas de Febrero anno de 1761 de la Encarnación a instancia de S. M. se ha concedido para los Reynos de toda España.

En el Breviario del año 1349 á 1354 se halla al margen anotada una particularidad apreciable de letra del Capitular que le usaba. Previene, que la Festividad de la Concepción, en el año 1454, incidió, como en el presente, Domingo segundo de Adviento, lo que fué assí, porque en ambos la

letra Dominical corresponde *F*, y que, por tanto, en el dia nō se pudo rezar de la Concepción, si no es de Dominica, respecto de que, según rubricas, las de Adviento excluien a toda Festividad que no sea de primera Classe, o de seis Capas, según se titulaban entonces; mas que, porque los Señores Reyes asistieron (serían los Sres. Don Juan de Aragón, y su segunda muger, o bien el Sr. Príncipe Don Carlos de Viana, pues era año de treguas de las guerras civiles de aquel tiempo) y fué muy grande el concurso del pueblo en la Festividad, se vió el Cabildo precisado a celebrar la Missa Mayor de Ntrā. Señora, haciendo procesión por la Igl^a con su sagrada imagen, assi como si se celebrase su Oficio en el rezo, el que se trasladó al lunes siguiente, y en el se repitió la mesma solemnidad.

Estos son los hechos ciertos, que resultan de los mencionados Breviarios, y Missal, añadiendo que, en las reglas antiguas de Coro que se conservan en el archivo, aunque sin data de años, se halla prevenido, que, aunque la festividad de la Concepción sólo era de segunda clase en el rito, pero en quanto a la solemnidad, y pompa del culto se celebraba, como si fuese de primera; dever aver sermón, y ser obligación del Sōr Obispo predicar, o poner Predicador; y esto mesmo repiten las actuales reglas de Coro impressas año 1598; y de esta conformidad se ha observado asta que, con la erección de Patrona, se ha elevado el rito a la dicha classe primera.

No se tiene noticia de Synodo en el Obispado de Pamplona anterior del año 1300: De éste, ni de los dos siguientes, que celebró el Sōr. Obispo Don Arnaldo Puyana años 1313, y 1315, como ni del que tubo el Sōr. Don Arnaldo Barbazano a fin del año 1330, es patente que nada se estableció en ellos segun la disciplina Eccā. que se observaba en aquella antigüedad acerca de introducir en la diócesis el rezo de la Concepción, como tampoco, de que fuese Fiesta de Precepto, constando en los mesmos, y subsiguientes, que no de otro modo se establecían rezos en el Obispado, aumentaban ritos y classes las Festividades de los Santos, y decretaban días de Fiesta, si no es tratándose de ello, conviniendo Sōr. Obispo y el Cabildo de la Sta. Yglesia después de propuesto a todo el Congreso del Clero, examinado el punto, y oydo su dictamen, como se haze patente a quien registre dichos Synodos, y los muchos rezos, y dias colendos que en los quatro siglos y medio se introduxeron asta la publicación del Breviario de San Pio Quinto, y reservazión que de ello hizo la Santa Sede.

De este principio sale con evidencia, que el rezo, y oficio propio con el ser Fiesta de precepto el día de la Concepción de N.^a S.^a introdúxose en Navarra precissamente mucho antes del año 1300. Respecto de que se halla indubitablemente inserto como tal en el Breviario de 1331, con la circunstancia de advertirse, que su celebridad era como de las *Festividades excelentes*. Y de esto con mucha verosimilitud puede inferirse la gloria a nuestra Nación, que la introducción de San Ildefonso de celebrarse la Concep-

ción de Nrā. Srā. se continuó en la Sta. Iglesia de Pamplona sin interrupción, sin embargo de la irrupción de los Mahometanos; o quando esto no, que a lo menos fué de las Stas. Iglesias que ia para el año 1140 rezaban de este Misterio; pues el mesmo Padre San Bernardo en la Epístola arriba citada no negó, se usaba en algunos Payses, sino dice, lo disimula perdonando a la deboción por el buen corazón y culto a Ntra. Señora de que provenía; y el Padre San Buenaventura contesta, en que varios obispados solemnizaban esta festividad año 1274».

* * *

En el Archivo del Cabildo de Pamplona, E. n. 6 - 2.ª, hay una relación sin fecha, pero de letra del siglo XIII, de lo que debía darse a canónigos y racioneros en ciertos días y fiestas del año.

(Arigita, la *Asunción...*, p. 73).

Hay que ver si está el día de la CONCEPCION y qué categoría tiene.

En el mismo Archivo ver el *Libro redondo*, y en él, si algún documento está fechado por la Concepción o S.ª M.ª de diciembre.—Item, los diplomas originales.

En el del *Reino* y *Comisión de Monumentos*, todos los cartularios, libros becerros, tumbos o con otro nombre, y aun las colecciones de diplomas originales, buscando lo mismo.

Id. en el *Archivo de Hacienda*, donde debe de haber de esas colecciones.

Arigita pone como *benedictinos* los Monasterios de Leire, Irache, Iranzu y Nájera; y como *cistercienses*, los de la Oliva, Fitero, Tulebras y Marcilla.

N. B.—En el examen de las fechas de los documentos se debe notar: 1.º, Si todas las fiestas *ciertas* de la Virgen se emplean para fechar; 2.º, si la *Concepción*; y si se entiende cuál, la del 8 ó la del 18; 3.º si Santa María de diciembre, y cuál; 4.º, si hay documentos fechados en días próximos al 8 de diciembre, anteriores o posteriores, y no por la Concepción ni Sta. María de Diciembre; 5, cuándo empieza y acaba, esto es, hacia qué años, el fechar por las fiestas.

Hay que averiguar en Pamplona:

1.º En la Diputación, *Cartulario Regio* (3 tomos, 1027 - 1388) *a*) si hay diplomas fechados en días conocidamente festivos; si no, *b*) ver si los hay fechados el 8 y el 18 de diciembre.—Como contraprueba, notar si los hay del 7 y 9, y del 17 y 19.

2.º Si estuviera allí el de Teobaldo II en favor de Roncesvalles, del viernes primero después de Santa María de Diciembre de 1266, ver si se puede sacar qué Santa María es, si la del 8 ó la del 18.

En los breviarios de la Biblioteca del Cabildo, ver si traen con rezo

doble o equivalente, a San Valerio, Obispo de Zaragoza (día 28 de enero), para de ahí sacar cuándo se mandó rezar así en la provincia eclesiástica, y, con ese dato, entender la época de los de Tarazona, que no lo traen, y los de Huesca (fuera del de Moncada), según que la traigan o no.

RONCESVALLES

(*Diócesis de Pamplona*)

Véase la información que acerca de «La Preciosa» de esta insigne Colegiata recogió el Padre Frías.

Un señor Prior del monasterio le envía, con tarjeta suya, sin nombre ni fecha, esta minuciosa descripción del Códice:

«La Preciosa» de Roncesvalles

Es una colección de diferentes libros y documentos antiguos, manuscritos en pergamino y toscamente encuadernados en tabla recubierta con cuero y formando un solo tomo.

Los documentos y libros son de distintas épocas.

1.° Contiene una carta - relación de plantaciones y edificaciones hechas por el Cabildo.

2.° Un calendario, en el que, conservando la numeración alfabética de los días de la semana y la numeración romana de Kalendas, nonas e idus, han borrado el santoral, escribiendo, sobre lo *totalmente* borrado, una relación de aniversarios: las numeraciones parecen de fines del siglo XIII ó principios del XIV.

3.° Relación de aniversarios.

4.° Martirologio: No es español y, por tanto, no es propio de esta Colegiata.

Se prueba, porque, al consignar algunas fiestas, como traslación de Santos, etc., propias de España, dice «Apud hispanos»: indudablemente es francés, porque, al hablar de santos franceses, lo consigna como cosa suya; y muy probablemente, de Tours: 1.° porque, el día de Sn. Martín, lo consigna como muy solemne, con octava, y *con vigilia*: 2.° porque, el día de Sn. Gregorio, Obispo de Tours (17 de novbre.) dice: «Natale S. Patris nostri Gregorii epī. turonensis etc.»

No tiene tabla pascal: le faltan los primeros folios, empezando con la

continuación de los Santos del día 3 de enero: señala día fijo para la pascua; pues, dice: «VI Kls. april. Resurrectio dom. nri. X».

Dos días antes dice «VIII Kls. april. Annuntiatio Conceptionis et crucifixio X» et ymolatio ysaach».

El 14 de mayo dice: «Natale Sct. Patris ntri. Pacomii... similiter et de termino paschali».

Por sus caracteres paleográficos parece de fines del siglo XII o principios del XIII, y no debe exceder esta época, porque, no tiene los Santos canonizados en el siglo XIII como Sto. Tomás, Sto. Domingo canonizado el 1235; Sn. Pedro mártir (el 1253), Sn. Francisco (el 1228) y lo que es más de extrañar ni Sn. Luis Rey de Francia (el 1297) ni siquiera Sn. Bernardo (el 1165).

Tiene este martirologio consignado el día 18 de diciembre, al fin de los Santos del día: «Eodem die exspectatio Sᵉ. Mᵉ.» siendo de advertir que la palabra (*únicamente*) *exspectatio* es de tinta diferente, de caracteres góticos más definidos y parece de otro copista, de época posterior (siglo XIV?) y sobrepuesta a alguna o algunas palabras borradas.

Tiene añadido en el margen inferior lo siguiente:

El día «X Kls. febroarii» «Eodem die Ildefonsi conf. et epi: (caracteres del siglo XV).

El «Nomis martii»: Eodem die Thome de āqn. cōfessor (cartᵉˢ del siglo XV).

El «XIIII Kls. april»: «Eodem die Joseph sponsus V Mariae» (del siglo XVI o del XVII).

El «Idus junii»: «Eodem die Antonii confessōr» (Del siglo XV).

El «XIᵛⁱ nonis julii»: «Eodem die visitatio Btē. Marie» (siglo XV).

El «XIII Kls. augusti»: «Eodem die maternitas Btē. Marie V» (siglo XV).

El «VIII Kls. septbris»: «Eodem die Ludovici confessoris, IX lects.» (siglo XV).

El «VI Ids. Octobris»: «Eodem die Scti. Fermini epī. natus pāpilōn» (siglo XV).

El «XII Kls. decemb.»: «Eodem die cōceptō Bte Marie b'ginis (siglo XV).

El carácter paleográfico de estos escritos marginales hace ver la mano de otro copista y que son de épocas diferentes.

Las fiestas de la Virgen y de Sn. Luis Rey, se parecen mucho á los escritos de la segunda mitad del siglo XIV.

5.ª Poema acerca del hospital de Roncesvalles (siglo XIV): tiene grandes borrones de tinta antigua que impiden leer varias estrofas, sin embargo el P. Fita (q. s. g. h.) lo copió íntegro en el «Boletín de la Real Academia de la Historia» y dice que hay una copia en la biblioteca Real de Munich.

Este poema no es, indudablemente, el original.

6.º Relación de aniversarios (siglo XIV).

7.º Regla primitiva de Sn. Agustin (siglo XIII).

8.º Evangeliario (siglo XIII) de maitines: al concluir cada evangelio se lee: «Tu autem dommē. miserere nobis»: no tiene de la Inmaculada y sí de la Expectación (aunque en nota marginal del siglo XIV). Es incompleto, pues sólo tiene 24 evangelios. Por las festividades á que hace referencia parece *propio* de Roncesvalles.

9.º Relación de aniversarios (siglo XIV).

10.º Oracional (siglo XIII): no tiene de la Expectación: al final han añadido (caracteres del siglo XIV) la oración de la Inmaculada (es muy original esta oración que hace referencia sólo á la virginidad, y no a la concepción de la Smā Virgen; aunque dice el título «In conceptione Ste mᵉ...: Vers. conceptio tua: orö»).

11.º Carta de fundación del hospital de Roncesvalles por el Obispo D. Sancho de la Rosa (es una copia del siglo XIV).

12.º Un folio con tres evangelios: el último, de la Inmaculada (siglo XV).

13.º Calendario: lo más interesante, lo más completo y lo más propio de Roncesvalles que tiene «La Preciosa».

Es de fines del siglo XIII; lo prueban sus caracteres paleográficos y su santoral que comprende hasta los Santos canonizados en el XIII, (los canonizados en el XIV son sobreañadidos, como Sto. Tomás de Aquino, 1323).

No tiene la fiesta de la Expectación, ni siquiera añadida.

Tiene la de la Inmaculada el 8 de diciembre como fiesta de precepto, pues dice: IIII. cap... col. (quator cappis... colitur): el «col», sólo tienen las fiestas del Señor, de la Virgen, de los Apóstoles y de algunos Santos, cuyas fiestas hoy son suprimidas.

La fiesta de Sn. Agustín la consigna como solemne, de cuatro capas, pero no de precepto (no tiene «col»): lo mismo sucede con las de otros Santos de los que hay reliquias en la Colegiata, como Santa Marina, etc.

14.º Necrologio de Obispos, Reyes, Canónigos y personajes distinguidos.

15.º Necrologio de hermanos, hermanas y bienhechores.

16.º Un folio en que se dispone qué debe hacerse en las enfermedades de los Canónigos, en su defunción y los funerales que deben celebrarse.

Es lo más antiguo de «La Preciosa»: por sus caracteres paleográficos parece del siglo XI ó principios del XII.

Respecto de Estatutos no tenemos más que posteriores al siglo XVII.

* * *

«Oracional» de «La Preciosa» de Roncesvalles.

Creo que no es propio de Roncesvalles.

1.º Porque no tiene la oración de San Agustín; cuya fiesta en el calendario (propio de Roncesvalles) es de las más solemnes.

2.º Porque tienen las oraciones de dos fiestas que no se celebraban en Roncesvalles: la fiesta «De Corpore Domini» y la fiesta «De Corona Domini» (De estas dos fiestas nada hay en el calendario).

3.º Porque no tiene la oración de la fiesta de la Inmaculada (la que tiene es postañadida) y en el calendario es fiesta solemne.

Creo que es de Francia.

1.º Porque tiene la oración de la fiesta de Corpore Domini (bien sabido es, que en Francia, se celebró esta fiesta desde antiquísimos tiempos llamándola «La Fiesta de Dios» «Fête de Dieu».

2.º Porque también la fiesta de la Asunción de la Virgen fué principal y solemne y antigua en Francia, y este oracional la distingue de las demás trayendo también la oración de su Vigilia.

3.º Porque también trae la oración de la Corona de Espinas de Jesucristo, propia de Francia en tiempo del oracional: de Francia se «importó» esta fiesta primero al reino de Navarra, y más tarde al resto de España (Pro aliquibus locis).

4.º Es muy verosímil por las relaciones que tenía esta Colegiata con el vecino Reino, especialmente con el célebre Monasterio francés de Conques.

Por ahora es imposible averiguar con certeza de qué época es (parece de fines del siglo XIII ó principios del XIV, por la paleografía de sus caracteres) y de dónde sea (aunque puede asegurarse que *no es* de Roncesvalles).

* * *

Otro Señor Prior de la Colegiata, Don Fermín Goicoechea, respondía, el 16 de mayo de 1919, de esta manera, a preguntas del P. Frías, que ante-

ponemos a las respuestas: advirtiendo que el P. Frías supone que hay dos calendarios, y el Sr. Goicoechea no habla más que de uno:

1.ª *¿Traen el Martirologio y los dos calendarios la fiesta de la Inmaculada el 8 de diciembre?*

—El Martirologio trae la fiesta de la Inmaculada el día 8 de diciembre, pero no en el cuerpo, sino abajo, mediante una llamada puesta en el último santo que cita en ese día; en cambio, en el calendario, pone en el correspondiente lugar, en el cuerpo, de esta suerte: «VI Idus. Conceptiō Bte. Mᵉ.»; y en letra encarnada, esto: «*iiij.ca col.*».

2.ª *Si la traen, ¿está escrita de la misma letra que el texto primitivo, o se conoce que fué añadida después?*

—De modo que en el Martirologio la festividad de la Inmaculada es añadida al texto primitivo; pues la letra, la tinta y el lugar son distintos, si bien todo parece muy antiguo; y en el calendario dicha festividad aparece en el cuerpo, en el texto primitivo, de modo que no fué añadida.

3.ª *Los tres textos primitivos del Martirologio y de los calendarios, ¿parecen escritos por el mismo tiempo, esto es, de una misma letra, o de diversas letras y tiempos?*

—Los textos primitivos del Martirologio y del calendario parecen escritos por el mismo tiempo; sólo se nota en ellos la diferencia de que en el Martirologio la tinta es muy negra y brillante, y en el calendario bastante pálida.

4.ª *Si traen la fiesta de la Inmaculada el 8 de diciembre, ¿hay alguna señal de que fuera día festivo, v. gr., en los calendarios una cruz, letra diferente u otra señal, como supongo que la tendrá el día de Navidad, 25 de diciembre, la Asunción, 15 de agosto, y otros días ciertamente de guardar?*

—No hay señal de que fuera día festivo ni de que no lo fuera; pues en el Martirologio todo se reduce a que empieza con una mayúscula bien pintada, cosa que sucede en todos los demás días; y en el calendario tampoco se distingue en nada un día de otro, ni aun la Natividad del Señor: todo está con los mismos caracteres.

5.ª *¿Traen fiesta de la Virgen el 18 de diciembre, y con qué nombre?*

—El Martirologio trae la fiesta de la Expectación el 18 de diciembre con este mismo nombre y de esta suerte: «Eod. die. Expectatio s.ᵉ Mᵉ». Se halla en el último lugar de las festividades y santos de ese día, pero en el cuerpo

del libro, y con la misma letra y traza que todo lo demás; en cambio, en el calendario no se menciona para nada esa fiesta, ni en ese día, ni en ningún otro del mes.

6.ª *Esa fiesta ¿tiene señal de ser de guardar?*

—Esa fiesta no tiene señal de ser de guardar ni de no serlo, por la razón dicha en la respuesta a la pregunta 4.ª.

7.ª *¿La tiene de ser añadida al texto primitivo?*

—Negative, por lo dicho en la respuesta a la pregunta 5.ª.

* * *

A estas respuestas añade el Sr. Goicoechea las siguientes *Notas:* «Acabado el Martirologio, trascribe «La Preciosa» la Regla de San Agustín; después, pone los evangelios de las festividades del año, advirtiendo que no pone el de la Inmaculada, es decir, no cita esa fiesta; con respecto de la Expectación, hay una nota con letra encarnada, pero del mismo tipo y carácter que las del cuerpo; y en esa nota advierte el Evangelio que hay que leer en dicha fiesta, diciendo que ha de ser como el de la Anunciación. Están añadidos a continuación, con distintas tinta y letra, el evangelio para el día de San Francisco que empieza «Confiteor tibi Pater...» y el de San Martín. Luego trae, en letra y tinta primitivas, una lista larga de aniversarios para casi todo el año; y seguidamente, cuatro evangelios para la Exaltación de la Santa Cruz, para el día de San Mateo, San Simón y Santo Tomás, también en letra y tinta primitivas; y con esto concluyen los evangelios, de modo que *ahí* no aparece el de la Inmaculada.

Después de esto, trae el verso y oración de muchas festividades en letra y tinta primitivas; y cabalmente después de la última de esta clase, se hallan el verso y la oración de la Concepción de la Virgen. Es adición, pero me parece muy antigua. La oración es especial...: es así: «Deus ineffabilis misericordiae qui primae peccata mulieris, per Virginem expianda decrevisti, da nobis eius Conceptionis digne solemnia venerari quae Unigenitum tuum Virgo concepit, virgo peperit...».

Después, pone el texto de la fundación de un hospital en Roncesvalles por el Obispo de Pamplona Sr. Rojas y a continuación el evangelio de la fiesta de la Transfiguración con letra y tintas primitivas; y ¡cosa rara!, después de éste, con letra y tinta distintas, el evangelio de la Concepción de María, así: «In Conceptᵉ Ste. Maᵉ: Lectio Sti. Evangelii secundum Lucam. In illo tprē loqntē Ihsu ad turbas...»

* * *

En carta posterior de 3 de julio de 1919, escribía el mismo Sr. Goicoechea: «...además de «La Preciosa», hay un libro en pergamino, muy anti-

guo llamado el *Evangeliario*, sobre el cual juraban los Reyes de Navarra al ser elevados al trono. De él dice el Lic. Sarasa: «Era una prerrogativa del Prior de Roncesvalles recibir el juramento a los Reyes, a falta del Obispo de Pamplona, y la ejerció en 1494». Juan Marquet de Waselot, en la *Gazette des Beaux Arts*, dice que las tapas del evangeliario son de fines del siglo XII o principios del XIII. Pero, aunque dicho señor se fija sólo en las tapas por los relieves y detalles que tienen, todo el libro será sin duda de esa época. No habla nada de la Concepción de la Virgen en todo el libro, ni de la Expectación del Parto».

TARAZONA

Breviarium S. E. Turiasionensis.—Escrito en vitela a dos columnas, letra gótica, iniciales iluminadas, encuadernado en badana, en 4.°. Se cree por muchos del siglo XIV. Estuvo antes encuadernado en tabla. Trae al principio el calendario.

En él, al 8 de diciembre, figura «Conceptio Scē marie»: lecciones; en rojo, *colitur.*

En el cuerpo, después de la oración que pone «In octavo die Sancti Andree», en rojo dice: «In Conceptione Btē Marie»; y luego, en negro:

«Gaude, Mater Ecclesia
Nova frequentans gaudia:
Lux micat de caligine,
Rosa de spinae germine.»

El responsorio dice: «Cordis ac vocis jubilo — psallamus laudes domino, — cuius matris Conceptio — mundum perfudit gaudio». Versiculus: «Suscipe devotae praeconia, Christe, catervae».

Himnus: Ave Maris stella.—Después de él y del versículo, se leen estos otros versos:

«Ave, decus virginum — Ave, jubar etherum: — nobis praesens solemnitas — adsit perpes jucunditas; — tua namque Conceptio — est summa gratulatio».

Oración: «Famulis tuis, Domine, caelestis gratiae munus impertire; ut cuius Beatae Virginis partus extitit salutis exordium, Conceptionis eius votiva solemnitas pacis tribuat incrementum».

In completorio: «Haec est illa Stella maris — per quam fulsit lux solaris; cuius festum celebremus, — et juvamen imploremus».—Respon-

* * *

sorium: «O Maria, clausus hortus, placa nobis qui te fecit Matrem sibique elegit.—Nunc dimittis».

Invitatorium: «Eja, pervigiles Domino jubilate, fideles,
Conceptumque piae sollemnizate Mariae.

Lecciones: Trae las nueve (cortitas), con sus responsorios.

Te Deum.—In laudibus; Himnus: «O gloriosa».

También trae en el calendario, al día 18 (XV kal. Jan.): «Expectatio Beate Marie», novem lectionum.

Y en el cuerpo: «Omnia dicuntur sicut in Annuntiatione». Y pone seis lecciones.

(De copia enviada al P. Frías. Se ha modernizado la grafía).

Después de esta copia, anota el P. Frías:

D. Vicente La Fuente, *España Sagrada,* t. L, p. 74-75, trae un Breviario («Explicit scrale [sanctorale] ad consultudinem ecclesiae Tirasonensis») en vitela, 4.º menor u 8.º, de 131 hojas numeradas y algunas más sin foliar, letra hermosa del siglo XIV, deteriorado. La fiesta de San Valero, adicionada en el calendario, añadiendo: «Notatur quod de Sancto Valerio faciendum est «duplex», de mandato Domini Archiepiscopi Caesar - Augustani et totius concilii».—No se halla la fiesta del Santo, lo que prueba que se escribió el libro antes que Zaragoza fuera Metropolitana». Mejor dicho, antes que el Arzobispo con su Concilio mandara rezar doble de San Valerio.—*Zaragoza fué erigida en Metrópoli el año 1317 con Huesca, Tarazona, Calahorra y La Calzada por sufragáneas.*

Según D. Vicente La Fuente, la fiesta de San Valero se prescribió en los primeros concilios provinciales (*España Sagrada,* t. L, p. 84-85).

«Este debe ser el Breviario descrito (antes); pues ni La Fuente menciona otro, ni ahora, de Tarazona, dan tampoco noticia de más».—*Así el P. Frías. No he logrado yo precisar este punto.*

* * *

Don Vicente pone, además, en la Biblioteca de la Catedral, un «Diurnale», pero que es breviario, en 4.º, siglo XIV.—*No da de él otros pormenores que nos interesen.*

* * *

«*Misal romano.* Escrito en vitela, a dos columnas, letra gótica, siglo XV, con viñetas, letras capitales y lámina del canon en oro y colores: en folio menor, encuadernado en tabla, forrada de cuero blanco.

En el calendario, a 8 de diciembre «Conceptio Beate Marie»; y al 19 del mismo mes (XIIII kalendas januarii) «Expectatio Beate Marie».

En el cuerpo: In Conceptione Sanctae Mariae.

Oratio: Deus qui Beatae Mariae Virginis Conceptionem angelico vaticinio...

Prefacio: Et te in Conceptione, etc...

* * *

Hay otro misal de Tarazona que la pone en el calendario, pero no en el cuerpo. Este misal está también escrito en pergamino, letra gótica, cuarto menor, y parece del siglo XV.»

(Nota enviada al P. Frías).

N. B.—D. Vicente La Fuente, *España Sagrada,* t. L, p. 75, trae noticia de un «Missale Tiras.», existente en aquel Archivo. «Letra del siglo XIV, en tamaño de 4.º y pergamino», que trae la misa de San Gaudioso: *In festivitate Sancti Gaudiosi episcopi officium.* Epistola et Evangelium et R. sicut in Natale unius confesoris, etc.

Cree el P. Frías que es el Misal que acaba de describirse en segundo lugar. «Pero convendría averiguarlo», añade.

* * *

En la *España Sagrada,* t. 50, cap. 12 sobre los libros litúrgicos de la diócesis de Tarazona, hay indicaciones que merecen estudio sobre el rezo de la Inmaculada Concepción, especialmente al fin del capítulo, (Fecho, añade el autor).

Ibid., pp. 63 y ss., noticia de varios concilios provinciales de Zaragoza y diocesanos de Tarazona. De éstos están indicadas todas las constituciones; de aquéllos ninguna, y pudieran servir, si traen enumeraciones de fiestas. Y aún pudiera haber alguna disposición particular sobre la fiesta de la Concepción.

* * *

Entre los papeles del P. Frías relativos a Tarazona se halla también éste:

«En un códice del Escorial del siglo XIII, pero añadido bastante después, hay un catálogo de las fiestas que debe guardar todo cristiano» (folio IIr).—Las copia el P. Frías y añade: «Como se ve, no está la Concepción, ni la Anunciación de Diciembre el 18».

La nota sigue: «Catálogo de los Códices Latinos del Escorial por el P. Guillermo Antolín, vol. II; I. II. 8.» «Misal del siglo XIII de la iglesia de Oluega. Según este epígrafe estos son los aniversarios de la iglesia de Oluega».

Oluega, actualmente Olbega, es un lugar con ayuntamiento en la provincia de Soria, partido de Agreda, diócesis de Tarazona.

MUNÉBREGA

(Diócesis de Tarazona)

La Fuente trae dos breviarios. Uno, «que parece de principios del siglo XIV, y debe ser anterior a la creación de la Metropolitana de Zaragoza, pues no tiene la fiesta de San Valero que se prescribió en los Concilios provinciales». Grueso, vitela, en 4.º. Después del calendario «incipit breviarium secundum consuetudinem tirason. diocessis. Trae la fiesta de la Concepción (no dice si en el texto o en el calendario, o en ambos, sino que la enumera con otras cuatro: Purificación, Anunciación, Asunción, Natividad).

Otro breviario, «de igual tamaño y letra que el anterior», pero no es del Obispado de Tarazona, porque ni lo dice, ni trae a San Gaudioso. Tiene una nota diciendo que por él se prueba haberse rezado de la Inmaculada en esta Iglesia antes que en la universal.—Tráela, en efecto.

De estos dos breviarios escribe al P. Frías el Sr. Párroco de Munébrega: «He registrado este archivo y, efectivamente, existe en él el breviario del siglo XV con todos los detalles expuestos en las letras que han remitido a V.; pero el otro breviario, o sea el del siglo XIV, que es el más principal, me dicen que desapareció en la Exposición; es decir, que llevaron dos, y solamente uno volvió a la parroquia».

CALATAYUD

(Diócesis de Tarazona)

Breviario de Santa María de Calatayud, en vitela fina, manuscrito, muy abultado, de tamaño llamado comúnmente 8.º marquilla: letra del siglo XIV al XV. Faltan las primeras y últimas hojas. No dice D. Vicente La Fuente, de quien es esta descripción (*España Sagrada,* t. L, 82), si en él figura la fiesta de la Concepción. «Este breviario, añade en la página 83, es muy parecido al de Munébrega... y era el que se usaba en la diócesis durante los siglos XIV, XV y primera mitad del XVI, hasta que se imprimió, en 1541, corregido por el Vicario Castellar o de orden suya, en tiempo del Cardenal Gonzaga. Coincide este breviario con el de Tarazona, n. 1»: descrito en las páginas 74-75, de *La España Sagrada,* t. 50.

Si aquel n.º 1 es el descrito por el corresponsal del P. Frías, este de Calatayud traerá el rezo de la Concepción.

* * *

Santoral: Martirologio de Usuardo.

A él piensa el P. Frías que se refiere una nota manuscrita (según puede

creerse por el membrete, de D. W. Bruno Muñoz, Canónigo de Calatayud). Dice así: «Hay en la iglesia un breviario Bilbilitano de principios del siglo XV, que tiene, el día 8 de diciembre, el oficio propio de la Concepción con nueve lecciones». Oración: «Deus qui... angelico vaticinio...»

En la misma nota manuscrita se habla del martirologio o santoral que describe así D. Vicente La Fuente en la España Sagrada, L. p. 84: «Santoral: Martirologio de Usuardo: un tomo en folio, enorme, escrito en 366 folios, de vitela fina y hermosa letra de principios del siglo XV o fines del XIV». La nota manuscrita dice: «Se encuentra añadida con letra imitada a la del texto, la fiesta de la Concepción de María siempre Virgen. La tinta de esta adición es muy clara, casi ha desaparecido.—Al margen hay una nota, con letra que debe ser del siglo XVI, en la que se dice que el Cabildo dispuso celebrar en dicho día procesión en honor de la Concepción de María.—El día 18 de diciembre, con letra también posterior a la del texto se encuentra la *Expectación del parto.—Al pie de estas noticias se lee en letra del P. Frías:* Vid. OLLER, p. 55-56.

En la misma nota manuscrita: «De la *Consueta* (siglo XV): Dice que se celebre la fiesta de la Concepción lo mismo que la de la Natividad de la Virgen; que sea fiesta doble; pero no indica nada de la fecha en que empezó a celebrarse».

Del Misal (siglo XIV) (ibid.): «En el calendario señala el día 8 de diciembre la Concepción de la Virgen; pero en el texto no se encuentra nada en dicho día, ni en todo el misal».

TUDELA

(Diócesis de Tarazona)

«*Dos breviarios particulares* tenía el Deanato de Tudela; el uno manuscrito y el otro impreso. El manuscrito estaba en el Archivo de la Catedral a fines del siglo pasado, y de él hizo una exacta descripción el librero Fernández, anticuario, natural de aquella ciudad». Puede verse un resumen en LA FUENTE (*España Sagrada,* t. L, 78-79). Parece se escribió a principios del siglo XIV. No se nos dice si en él figura la fiesta de la Concepción.—El impreso lo fué en 1554. Entre las fiestas más notables figura en él la de la Concepción de Nuestra Señora.

También había en Tudela un «*breviario de la Orden del Santo Sepulcro*», impreso en 1541. En la página 561 se halla el calendario de la diócesis de Tarazona; y en el mes de diciembre figura «Conceptio Beate Marie, die octava». Sería interesante averiguar qué breviarios antiguos reproducen estos dos impresos.

* * *

Era 1265, año 1227.

Don Sancho el Fuerte de Navarra hace en la Colegiata de Tudela una fundación de 24 cirios que ardan en las fiestas de Navidad, Epifanía, Candelaria, Anunciación, Resurrección, Ascensión, Pentecostés, Santª María de Agosto, Santª María de Setiembre, Todos Santos. Es decir, todas las fiestas del Señor, menos la Circuncisión, y las cuatro ciertas de la Virgen. ¿Existía la Concepción? ¿se guardaba?

ARIGITA, la *Asunción*..., p. 135 texto y nota 2.ª. Cita el Arch. General de Navarra, salón de comptos, pág. 1.ª, n. 98.

El mismo Rey en 1201 (era 1239) hace otra fundación para que ardan 24 cirios en el altar de Santª. María de Rocamador en las mismas fiestas, más la de la SSmª Trinidad.—*Ibid.*, pág. 190. Cita el Arch. Gl. de Navarra, salón de comptos, cartulario 3.º, fol. 100.

Quedan todavía por publicar bastantes documentos de los recogidos por el P. Frías sobre la antigüedad de la fiesta de la Concepción en las Ordenes religiosas antiguas: Benedictinos, Carmelitas, Cartujos, Cistercienses, Dominicos, Franciscanos, Mercedarios, Ordenes militares, Premostratenses. Otra serie hay con noticias de Misales, Breviarios y Calendarios que pueden contribuir a rastrear la antigüedad de la fiesta en España. Todo lo publicaremos en un volumen próximo.

C. M.ª A., S. I.

INDICE DE ESTE TRABAJO

Páginas

Advertencia priliminar 83

Provincia Eclesiástica de Compostela

Avila 84
Coria 84
Badajoz 84
Túy 84
León (adjunta) 85
Oviedo (adjunta) 87

Provincia Eclesiástica de Sevilla

Sevilla 90
Córdoba 91
Jaén: Ubeda 93

Provincia Eclesiástica de Tarragona

Tarragona 93
Barcelona 95
Elna 96
Mallorca (adjunta) 98
Tortosa 99
Valencia 104
Vich 105

Provincia Eclesiástica de Toledo

Toledo 106
Cuenca 112
Palencia 113
Segovia 114
Sigüenza 117
Valladolid 118
Burgos (adjunta) 119
Santander (diócesis de Burgos hasta 1754 121
Santillana (diócesis de Burgos hasta 1754 124

Provincia Eclesiástica de Zaragoza

Zaragoza 125
Calahorra 125
Santo Domingo de la Calzada 127
Jaca 128
Huesca 129
Pamplona 131
Roncesvalles (diócesis de Pamplona) 143
Tarazona 149
Munébrega (diócesis de Tarazona) 152
Calatayud (diócesis de Tarazona) 152
Tudela (diócesis de Tarazona) 153

FE IMPLÍCITA Y CONTROVERSIAS ESCOLÁSTICAS EN TORNO A LA INMACULADA

SINTESIS HISTORICA

por

ENRIQUE RAÚL GONZÁLEZ

De la Universidad Pontificia de Comillas

«Declaramos, pronunciamos y definimos como revelada por Dios la doctrina que defiende haber sido la Virgen María en el primer instante de su Concepción preservada inmune de toda mancha de pecado original, por singular gracia de la Omnipotencia de Dios en previsión de los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano» [1].

Temblaba la voz humana de Pío IX; pero su voz augusta de Pontífice tenía la seguridad infalible que se afinca en la promesa de Cristo: Tú eres la roca de mi Iglesia. Hablaba en el acto magisterial supremo, con todas las condiciones que él mismo, más tarde, exigiría en el Concilio Vaticano [2].

Los viejos tratados de nuestras escuelas teológicas tendrían por fin que coincidir en la censura de una de las tesis más controvertidas en la Tradición dogmática. La humilde cualificación de «sententia pía», o la más seria de «communis et certa», cedían ante la más alta censura teológica: «de fide divina et catholica solemniter definita».

Porque este dogma se fué perfilando a través de los siglos, en la Historia. Típico ejemplo del viejo conflicto entre la estabilidad dogmática de una revelación que se cierra con los Apóstoles, y el real desarrollo evolutivo en la formulación del dogma. Por otra parte la infalibilidad no es un acto positivo de Dios que revela. La infalibilidad no suprime el trabajo. Por eso el acto magisterial supremo del Papa supone la investigación previa del teólogo [3].

Pero es evidente que el enfoque de la Tradición evolutiva de éste dogma depende de la diversa solución que den los teólogos al problema de la evolución dogmática en general [4]. Cuestión que a su vez se refunde en la diversa solución del tan debatido problema del objeto adecuado de la fe. El tema que intentamos desarrollar no lo podrían plantear lo mismo los

1. Pío IX, Bula «Ineffabilis Deus». (D. 1641).
2. Sess. IV, cap. 4 (D. 1839).
3. Cfr. brevemente sobre este punto J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*: SThS. I, trat. III, n.º 505 sq. (BAC).
4. Cfr. H. de Lubac, S. J., *Le probleme du devoloppement du dogme*. RechScRel. 35 (1948), 130-160; Pinard de la Buollaye, *Dogme*. DAFC I, 1151-1184; L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien*. (Paris, 1928); E. Dublanchy, *Dogme*. DTC. IV, 1606-1647; Salaverri, *o. c.*, nn. 754-762; J. A. Aldama, *De Virtibus infusis*, STh. S. III, tract. IV, n. 158 sq. (BAC), Madrid, 1953. Excmo. Fidel García Martínez, *Estudios Teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma* (Sociedad Inter. Franc. Suárez, 1953, especialmente pp. 71-85).

fautores de la teoría dialéctica que los defensores de la explicitación lógica del dogma. Por eso, al intentar hacer la división general de nuestro trabajo nos salió al paso este problema enraizado en ese punto oscuro del tratado De Fidei. ¿El dogma de la Inmaculada es un revelado solo virtual o formal implícito?

No pretendemos detenernos en este punto. El común de los teólogos mantiene que se trata de un formaliter implícite; citamos p. e. entre los antiguos a Perrone, miembro de la Comisión de redacción de la Bula:

> «Ratum nobis fixumque est Immaculati virginei conceptus mysterium *implicite* quidem... in verbo Dei revelato haberi; adeo ut nulla egeat syllogistica argumentatione... licet implexe, contracte, ac subobscure, proxime tamen et immediate in verbo Dei scripto revelatam esse» [5].

Entre los modernos Lennerz [6], Aldama [7], Bachelet [8], y Mons. Fidel G. [9].

Y tratándose de estos dogmas que no se han profesado explícitamente en la Iglesia desde el principio, es clásica la distinción en tres períodos sucesivos, en el despliegue y explicación de la verdad: 1) Posesión tranquila o creencia implícita; 2) Epoca de controversia; 3) Profesión pública generalmente sancionada por un acto solemne del Magisterio.

En nuestro estudio procedemos así:

Expuesto brevemente el período de fe implícita y explícita incipiente, y un breve esbozo de la Tradición oriental subsecuente, centraremos nuestro estudio en las controversias escolásticas, culminando con la reacción escotista. Más que el estudio concreto de autores pretendemos hacer resaltar la línea genética de evolución seguida por la historia del dogma; señalando las causas que aceleran, retrasan o modulan su avance.

En la historia evolutiva de este dogma mariano, hay un período profundamente interesante, mucho más quizá que la controversia de los siglos XV y XVI, desde el punto de vista no sólo de la teología inmaculista, sino también de la teología de la Tradición; el proceso evolutivo del dogma en la Preescolástica y Escolástica áurea.

5. *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu.* (Madrid, 1848), p. 238.
6. M. Lennerz, S. J., *Duae quaestiones de Bulla Ineffabilis Deus*: Greg. 24 (1943), pp. 3 ss.
7. *Mariologia*: SThS. 3, tract II, n. 33 sq. (Madrid, 1953).
8. Art. *Immaculée Conception.* D. T. C. VII, col. 871: «Le privilege est donc contenu dans ces textes d'une façon... implicite... non comme une simple conclusion theologique».
9. *El sentir de la Iglesia en la definición de los dos dogmas marianos: Concepción Inmaculada y asunción corpórea a los cielos. Enseñanzas y orientaciones*: MisCom. 22 (1954), 2-25.—«Y advirtamos en primer lugar que no tratamos de averiguar aquí si dicha verdad se halla, de hecho, formalmente, o no, revelada por Dios —personalmente opinamos que lo está— sino, si tal revelación formal es afirmada por la bula (p. 11).

He aquí un esquema del estudio completo:

PARTE PRIMERA

HABLAN LOS PADRES

Primer Período: Fe implícita

Páginas

I.—Hasta el Concilio Efesino.

1.º *Tradición antenicena.*
Tres títulos mariológicos.—El «arca» de San Hipólito.—El paralelismo Eva - María.

2.º *Período de Nicea a Éfeso* (325 - 431).
La Mariología de San Efrén.—Esta es la fuerza de la Tradición.

II.—Período postefesino.
Se excinde la Tradición.

1.º *Oriente.*
Camino de triunfo.—Así se ocultó la luz.—«El nuevo dogma de la Iglesia papista».

2.º *Iglesia Occidental* (s. V - XI).
El influjo de una herejía.—Corriente positiva y negativa.

III.—San Agustín.

1.º *Textos de discusión.*
De natura et gratia.—Contra Julianum 165

2.º *¿Inmaculista?*
Análisis de los textos.—Silogismo sin consecuente 167

PARTE SEGUNDA

Segundo Período: Controversia Escolástica

IV.—Marcha evolutiva del período (s. XI - XIV) 171

A) Preparación.

V.—San Anselmo.

1.º Enfoque cristológico.—Concepto anselmiano del pecado original.—Su principio mariológico.—Concupiscencia y concepción virginal 172

2.º Luchas de interpretación.—La Inmaculada y su principio mariológico.—La purificación de María el día de la Anunciación.—Surco abierto 178

VI.—Eadmero. *Páginas*

1.º El Seudo-Anselmo.—La defensa del gran privilegio.—Potuit, voluit, fecit 180

VII.—Controversia práctica.

1.º Problema general 184

2.º El término «Concepción» en los autores de los siglos XI-XIV 184

3.º Pecado original: tendencia parisiense. Tendencia anselmiana 185

VIII.—San Bernardo.

1.º Hay abad en Claraval.—Luchando por la verdad.—Superstición inmaculista.—Alegato jurídico-litúrgico.—Concepción pasiva.—¿El Doctor Mariano antiinmaculista? 189

2.º Inexactitudes históricas.—La autenticidad de la carta 174 196

IX.—Ecos de controversia.—Reacción contra San Bernardo.

1.º Pedro Cellense y Nicolás de San Albano.—Lucha epistolar 200

2.º Seudo-Abelardo.—Pedro Comestor.—Seudo-Pedro Cantor.—Anónimos de Heiligenkreuz. «Yo ví la mancha en su pecho» 204

X.—Finales del siglo XII.

1.º Ataque del adversario.—El repliegue de la defensa.—La partícula pura en Adán 206

2.º La Purificación de María *a peccato* el día de la Anunciación en los teólogos del siglo XII 209

B) Nudo.

XI.—Controversia especulativa.

1.º *Escándalo en la historia.*—La apología del siglo XIII 212

2.º *La fuerza de las dificultades.*—Escritura.—Tradición 215

XII.—Especulaciones en torno a un misterio.

1.º *Líneas directrices.* — Ante Conceptionem. — In Conceptione. — Post Conceptionem 217

2.º *Alejandro de Ales.*—Delimitación de problemas.—Solución negativa 219

3.º *San Buenaventura.*—Nullus de his quos audivimus...—La defensa del discípulo 222

4.º *Tomás de Aquino.*—Textos de discusión.—Nueve capítulos de solución; Santo Tomás en su época 224

Tercer Período: DESENLACE — *Páginas*

XIII.—**Guillermo Ware.**

El profesor de Oxford 230
El humilde doctor de la Inmaculada 231

XIV.—**Escoto.**

El personaje y su obra 232
La Inmaculada de Escoto 234

XV.—**Escoto primer defensor del dogma** 234

Candidatos. — Eadmero. — Ware. — Lulio. — San Pedro Pascual.— Pedro Compostelano. — Solución del problema.

XVI.—**Escoto en la disputa de París.**

La disputa ante la tradición 250
La disputa ante la crítica histórica 251

XVII.—**Escoto ante el argumento «potuit»** 253

XVIII.—**Doctrina inmaculista de Escoto** 255

El «retorqueo» de su argumento 256
Preservación y liberación 257
¿Llega su argumentación al «fecit»? 258
La defensa de un «videtur» 259
La gloria de Escoto 260

PARTE PRIMERA

HABLAN LOS PADRES

Por razones prácticas omitimos aquí casi toda la primera parte. Publicamos únicamente lo que sobre el tema enseñó San Agustín, por la razón que al principio de ese estudio se apunta. Esto motiva la discontinuidad en la numeración de los epígrafes y notas, que corresponde al trabajo íntegro.

III.—San Agustín

En la línea de evolución occidental la presencia del Doctor de la gracia no podía pasar inadvertida. Es necesario dedicarle un recuerdo, aunque breve. Quizá sean poco precisas las conclusiones a que llegue el estudio sobre su posición relativa al privilegio mariano. Pero, inmaculista o no, su doctrina influyó notablemente en la modulación evolutiva del dogma. Con sus discípulos hemos visto nacer la doble corriente en Occidente. Por otra parte su célebre principio mariológico «Excepta...» tendrá influjo decisivo en la contienda escolástica.

1.° *Textos de discusión*

Entre los varios textos agustinianos que forman la base de discusión son dos, sobre todo, los más célebres, analizados y manejados hasta la saciedad por los múltiples autores que han tocado este tema [82].

82. La bibliografía es amplia. Cfr. entre otros MORELLA, H., *San Agustín defensor de la Concepción Inmaculada de María*: Ciud. de Dios (1908), p. 285 sq.; GÖTZ, J., *Augustim und die Immaculata Concept.*: ThGl 26 (1933), 739-744; KIRFEL, H., *Der heilige Augustinus und das dogma der umbefleckten Empfägniss Mariens*, en JahrbPhTh, Paderbon, 1907; F. S. MUELLER, *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis*: Misc Agost (1931), 2, 886-914; B. CAPELLE, *La pensée de Saint Augustin sur l'Immaculée Conception*: RechThAncMéd 4 (1932), 361-370; *Notes sur des textes de S. Augustin relatifs a l'Immaculée Conception*: MémCongrMar de Bruxelas (1921), 1, 84-92; F. CAYRE, *Patrologie et histoire de la theologie* I (2.ª ed. 1931), p. 661; L. SALTET, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*: BullLittEccl 11 (1910), 161-166; F. HOFFMAN, *Die Sttelung des hl. Augustinus zur Lehre von der Unbefleckten Empängniss Mariä* ThQschr 130 (1932), 299-319; FRIEDRICH, *Die mariologie des hl. Augustinus* (K. 1907), 103-233;

1) Según la tesis naturalista de Pelagio, la voluntad humana, sin acudir a la tramoya de la gracia, con solas sus energías naturales era capaz de observar plenamente toda la ley moral y vivir sin pecado. Contra las impugnaciones del Obispo de Hipona, creyó que uno de los argumentos más convincentes sería la experiencia, de facto ad posse... Y efectivamente, nos dice S. Agustín, redactó un catálogo de hombres perfectos, quienes según el testimonio de la Escritura y la Tradición habían realizado su tesis:

> Qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur. Abel, Enoch... adjungit etiam feminas Debboran, Annam... ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri Matrem, quam sine peccato confiteri necesse est pietati».

La respuesta de San Agustín es tajante: nadie jamás ha vivido sin pecado,

> «Excepta... Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum» [83].

2) Años más tarde, con los últimos restos del aceite de su lámpara que pronto se va a extinguir, San Agustín tiene que enfrentarse contra Juliano. Urgido por los argumentos del Santo Obispo de Hipona, Juliano había acudido al gastado recurso de todos los polemistas sin ingenio: la injuria del adversario. Había ideado establecer un paralelismo entre su adversario San Agustín y el hereje Joviniano; quien, según él, quedaba muy lejos de los absurdos que había escrito San Agustín. Entre otros miembros del paralelismo establece:

> «Ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo, nascendi conditione transcribis.

Contra esta agria invectiva del discípulo de Pelagio [84] contesta San Agustín:

> «Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi» [85].

Estos son los dos discutidos textos agustinianos, cuyo sentido inma-

Talmont, L., *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*: RevAug 16 (1910), 74 ss.; Alastruey, *o. c.*, p. 172-74; Roschini, *o. c.*, I, pp. 146-151; Bachelet, art. cit., col. 882-885.

83. *De natura et gratia*, c. 36, n. 42. ML 44, 267.
84. *Opus imperf. contra Jul.* L. IV, cap. CXXII. ML 45, 1417.
85. Ibid. col. 1418.

culista vamos a examinar enseguida. Mas para la recta solución es necesario conocer también algunos de los textos de apariencia adversa que con alguna frecuencia se encuentran en las obras de San Agustín. Fundamentalmente se reducen a estos dos capítulos: Cristo él «solo» sin pecado; María carne de pecado.

> «Solus sine peccato natus est quem sine virili complexu, non concupiscentia carnis sed oboedientia mentis virgo concepit» [86].

Y en su libro *De Genesi ad litteram,* escribe:

> «Proinde Corpus Christi, quamvis ex carne feminae assumptum est, quae de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, tamen quia non sic in ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa caro peccati, sed similitudo carnis peccati» [87].

2.º *¿Inmaculista?*

Expuestos y admitidos los textos, comienza la lucha entre los autores en su intento de interpretación.

1) Para algunos el escaso valor inmaculista, que después de un complicado análisis pudieran dar los textos alegados en primer lugar, queda contrarrestado por la claridad de los otros textos adversos. San Agustín, pues, cercado por la lucha pelagiana, insiste en la universalidad del pecado original, sin que crea que debe excluir a María concebida como todos los demás [88]. El Doctor de la gracia es antiinmaculista.

2) La sentencia opuesta mantiene que San Agustín es favorable al privilegio. Bachelet [89], comentando el primer texto, concluye:

> «...il exclut de Marie directement tout peché; indirectement ou implicitement le peche originel».

El ilustre mariólogo P. Roschini, se inclina a la afirmativa, advirtiendo, sin embargo, que los textos exigen un detenido análisis:

> «Duobus textibus rite perpensis, nobis videtur Sanctus Augustinus Immaculatam Conceptionem *sufficienter* saltem docuisse». (El subrayado es del autor) [90].

86. *De peccatorum meritis et remissione* I, c. 29, n. 57. ML 44, 142.
87. *De Gen. ad litteram, Libri XII.* Lib. X, c. 18. ML 34, 422.
88. D. Petavio, *De Incarnatione Verb.* lib. XIV, cap. II, n. 1, dice: «Hanc ipsam (Matrem Dei) commune sorte atque lege noxae originalis includat». Y cita a continuación varios textos que él juzga adversos al privilegio: «Nominatim porro ipsam quoque Sanctissimam Dei Matrem cum originali labe conceptam tradit Augustinus libro X de Genesi ad litteram».
89. Art. cit., col. 883.
90. Op. cit., I, 147.

Este análisis proporciona los siguientes datos: el sentido obvio del primer texto parece referirse a los pecados actuales. Mas la significación amplia con que San Agustín se expresa: «nullam cum de *peccatis* agitur...»; la plenitud de gracia que atribuye a María, «ad vincendum *omni ex parte* peccatum»; el argumento que incoa «propter honorem Domini», parecen exigir una inmunidad plena, total, del pecado, la inmunidad original [91].

El segundo texto es todavía más controvertido.

> «Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi».

La frase presenta un sentido vago, susceptible de las dos interpretaciones contrarias.

a) Primera interpretación. No entregamos María al diablo por la condición de su nacimiento, cuando afirmamos que fué concebida según las leyes ordinarias de la generación corporal-espiritual humana; porque la gracia ulterior de la renascencia destruye esta condición del nacimiento, borrando el pecado contraído.

b) Segunda interpretación. No entregamos María al diablo ...porque la gracia de la renascencia impide absolutamente los efectos naturales de su nacimiento según la condición ordinaria, impidiendo por lo tanto la contracción del pecado de origen. En el primer caso la *gratia renascendi* sería una gracia deletiva del pecado ya contraído y en consecuencia tendría un sentido claramente antiinmaculista.

En el segundo, se trataría de una gracia preservativa, de significación inmaculista. Ambas interpretaciones insisten en sus argumentos.

Según la primera, S. Agustín habla de una gratia *renascendi*. Ahora bien, según el conocido aserto del Santo Doctor: «nemo renatus quin natus». Luego esa gracia *renascendi* supone a María ya nacida y con todos los efectos psicológico-espirituales de la generación humana, entre ellos el pecado original. No se puede, por tanto, hablar de una santidad inicial [92].

En favor de la segunda interpretación milita la lógica del argumento.

91. Tal era el sentir de la Comisión de Teólogos que redactaron la *Silloge degli argomenti da servire all'estensore della bolla dommatica*: «Etsi enim in hoc loco de actualibus peccatis Augustinus agat, attamen B. Mariam peccati expertem in universum dicit; Deique et Christi honori unde causam repetit cur Deipara peccati expers credatur, non minus originale quam actuale peccatum adversatur». Sardi: *La solemne definizione del domma... atti e documenti*, v. II. (Roma, 1905), p. 49.

92. Cfr. la interpretación que se hace en las Dichiarazioni degli argomenti proposiosti per la bolla di definizione, n. 8, Sardi, *o. c.*, II, p. 57 sq.

Y el apartado 121 de las Osservazioni de Mons. Tizzani, Obispo de Termi a los argumentos expuestos por la Comisión especial. *Ibidem.* t. I, p. 863.

Evidentemente en la interpretación primera la respuesta a Juliano es ilógica e incoherente, indigna de la agudeza de San Agustín. Supondría la confesión en el segundo miembro de lo rechazado en el primero. Al ataque de su adversario: «Tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis», respondería «non transcribimus... conditione nascendi, quia ipsa conditio nascendi (verificada ya!) solvitur (ulteriormente) gratia renascendi». Pero admitiendo esta falta de lógica varios suponen que este juego de palabras es pretendido, precisamente como subterfugio para evadirse por este equívoco de una dificultad seria que le urgía. Por una parte sus principios antipelagianos no le permitían excepción para María; pero seguía escuchando el argumento del mismo Pelagio: «Quam sine peccato confiteri necesse est pietati» [93].

Esta misma sentencia afirmativa y la correspondiente interpretación del texto la sostiene E. Portalié en su artículo sobre San Agustín del D. T. C. [94].

Capelle, en una primera obra: Notes sur des textes de S. Agustin, en su memoria al Congreso Mariano de Bruselas (1921) sostiene la negativa:

> «Il faut de renoncer a voir en lui un defenseur du dogme de l'Immaculée Conc.»

En un artículo posterior (1932) [95], mitiga algo su parecer, que fundamentalmente conserva.

> «Je suis convaincu que, par la manière dont il a parlé de la saintete de Marie, par las circunstances qui entourerent son temoignage, par l'influence que ses principes eurent après lui, Augustin a preparé le dogme futur, mais de façon tres indirecte» [96].

Pero no están agotadas aquí todas las interpretaciones.

3) Otros Vacandard [97], Talmont [98] creen que los textos no pueden considerarse aislados en sí o en su contexto próximo; hay que estudiarlos dentro de la sucesión histórica de la obra agustiniana, deduciendo que se da una evolución en el pensamiento de San Agustín en este punto. El adversario de Pelagio no había excluído a María de la condición común. Pero al sentirse ahora brutalmente herido por Juliano: «Tu transcribis Mariam diabolo»; Agustín reacciona en favor del privilegio de la Inmaculada.

93. Albery, A., *Mariologie Augustinienne*: RevAug. 11 (1907), 705 sq.
94. Vol. I, col. 2375.
95. Artic. cit.: RechThAncMéd 4 (1932), 361-370.
96. p. 362.
97. E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*: RevClerFr 42 (1910), 38 sq.
98. *Saint Augustin et l'Immac. Conc.*: RevAug. 16 (1910), 747.

4) Ante esta diversidad de pareceres, otros creen prudente emprender un camino de cómoda conciliación. Ningún texto de sus obras nos permite entrever el pensamiento del Doctor de la gracia; su sentir sobre este misterio nos es desconocido.

5) Tixeront, al tratar de S. Agustín y el Pelagianismo, dedica una nota a este problema [99]. El cree que en el texto *De natura et Gratia*, n. 42, San Agustín sólo trata de los pecados actuales, de los que declara exenta a María. El texto contra Juliano es ambiguo. San Agustín no dice el momento en que obra esa gracia *renascendi*.

Pero el Obispo de Hipona dejó formuladas dos premisas cuya consecuencia lógica en sí era la Inmaculada. Estas dos premisas son los principios establecidos en el *De Natura et Gratia*, c. 36, n. 42 «excepta itaque...» y *Contra Julianum* V, 57:

> «Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum (Christum) qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accesu, quia nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu» [100].

En el primer principio San Agustín declaraba a la Madre de Dios libre de los pecados actuales. En el segundo establecía la menor del argumento: es así que la causa de los pecados actuales es el haber contraído el pecado de origen, luego María proclamada libre de los efectos, sería implícitamente declarada libre de la causa. Pero San Agustín personalmente nunca llegó a deducirlo, ni pensó siquiera en hacerlo [101].

99. Tixeront, J., *Histoire des dogmes*, cap. XI, v. II (8.ª ed. Paris, 1924), 471, nota 4.

100. ML 44, 815.

101. «L'Evêque d'Hippone pose des principes dont la consequence est l'Immaculée Conc. de la Vierge: mais cette consequence il ne la tire pas, il ne paraît pas l'avoir aperçue».

PARTE SEGUNDA

CONTROVERSIA ESCOLÁSTICA

IV.—Marcha evolutiva del período (s. XI - XIV)

Este período, hasta Scoto, marca dentro de la historia general del dogma, la amplia preparación de la gran controversia que surge con la reacción scotista. Pero este período tiene en sí también su profundo dramatismo con su especial preparación, su nudo y su desenlace. El centro de atracción de este interesante período lo constituye la posición ideológica de la escolástica áurea, con respecto al privilegio mariano. Precedida por la controversia práctica del siglo XII.

Será un dato de orden positivo la causa inicial de la lucha. La extensión creciente que la fiesta de la Inmaculada va logrando en las Iglesias particulares de Occidente. La oposición de algunos ambientes, que ven con inquietud este infiltrarse paulatino de una fiesta nueva en las liturgias, provocará una disputa previa sobre la conveniencia de la fiesta, dando origen a la controversia práctica en la primera mitad del siglo XII. Atraídos inicialmente por el fogonazo de esta controversia, lógicamente la atención de los teólogos dará un paso ulterior para centrarse en la tesis ideológica que tal creencia implica, provocando la controversia especulativa de los siglos siguientes.

Se llega al nudo del dramatismo en el período álgido de la escolástica (s. XIII), cuando exteriormente parece extinguido todo ardor de controversia con una cuasi-posesión, aparentemente pacífica, de la tesis abiertamente antiinmaculista, por parte de los grandes maestros.

Mal planteado en un principio el problema y peor resuelto al complicarlo con cuestiones accesorias, muy discutibles o falsas, se va perfilando hasta que se logra por fin plantearlo con claridad a finales del siglo XIII. Recogido entonces por Escoto y su escuela, las objeciones de peso son examinadas a fondo. Por fin la verdad se esclarece y el triunfo de la piadosa creencia se hace poco a poco completo y definitivo [102].

102. Cfr. Le Bachelet, art. cit. col. 995.

Notemos, sin detenernos, el dato significativo que caracteriza la evolución de este dogma. La controversia no es suscitada aquí por una negación de origen heterodoxo. Son los mismos teólogos católicos, precisamente los más conspicuos representantes de la escolástica, los que la originan y mantienen.

Estudiemos, pues, cada uno de estos pasos, en el desarrollo de la controversia: preparación, nudo, desenlace.

A) PREPARACION

La segunda mitad del siglo XI significa la preparación próxima. La doble corriente señalada en el periodo anterior ha seguido fluyendo.

En este momento histórico, la afirmativa avanza con San Fulberto [103]. San Bruno y la discutida posición de San Pedro Damiano con expresiones de sonido adverso al privilegio [104] y otras favorables al mismo [105].

Pero sobre el fondo histórico teológico acaba de proyectarse en primer plano, una figura absorbente; que en este punto, como en tantos otros, habrá de representar el papel de precursor e iniciador, que le ha merecido el título de Padre de la Escolástica: San Anselmo de Cantorbery.

V.—San Anselmo

Su posición relativa al privilegio mariano la preside la ley del contraste. Su doctrina constituye una encrucijada histórica de importancia en el problema inmaculista. Y, sin embargo, admitiendo esto, se ha podido escribir, veremos si con razón, «de hoc dono superno ne verbum quidem scripsit Anselmus modo explicito vel directo» [106].

En las enconadas disputas de los siglos siguientes la autoridad de San Anselmo es invocada con frecuencia por ambas partes. Hoy, el examen crítico de su obra ha declarado espúreos o de muy dudosa autenticidad varios de los textos alegados por los propugnadores de la pía sentencia [107]. Basados en tal examen procedamos al estudio de los dos términos del contraste.

En su profundo tratado *De Verbo Incarnato* «Cur Deus homo», donde sondea las mayores profundidades teológicas del misterio, San Anselmo

103. *Serm VI in ortu almae Virginis.* ML 141, 326.
104. *Serm.* 54 *in Nativit. B. V. M.* ML 144, 744; Cfr. *Rhythmus super salutationem angelic.*: «Et benedictus Deus qui cuncta creavit, qui matris in utero te sanctivicavit». ML 145, 940.
105. *Serm.* 46 *in Nativit. B. V. M.* ML 144, 752.
106. Jones, E. R., *Sancti Anselmi Mariologia* (Illin. 1937), p. 24; Roschini, *o. c.* I, 222.
107. Cfr., p. e. Jones, *o. c.*, p. 10.

plantea la cuestión inmaculista, desde un punto de vista no mariológico, sino cristológico.

Es un punto de relativo interés histórico. Pues esta cuestión de enfoque la veremos repetirse en la historia del dogma, dejando su peculiar influjo en la solución del problema. Ambos enfoques, aunque fundamentalmente convergentes en un mismo basamento dogmático, difieren en su formulación; y por lo tanto, en la solución más o menos precisa del problema [108].

El artificio literario del «Cur Deus homo» su autor lo realiza en forma de diálogo, con un fin pedagógico como él advierte [109]; aunque a veces esto nos dificulte en realidad saber con certeza cuál es su pensamiento personal.

En el capítulo XVI del libro II, plantea este problema: «Qualiter Deus de massa peccatrice assumpsit hominem sine peccato». Cómo pudo ser, le pregunta Boso, que de esta masa pecadora que es el género humano, toda empapada en pecado, Cristo tomara una naturaleza sin pecado:

> «Qualiter de massa peccatrice, id est, de humano genere quod totum infectum erat peccato, hominem sine peccato... Deus assumpsit. Nam licet ipsa hominis eiusdem conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam Mater eius et cum originali peccato nata est; quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt» [110].

El sentido y alcance del problema es éste: cómo la Concepción de Cristo pudo ser pura y sin pecado, si la Virgen a la que debe su origen pecó en Adán y fué concebida en pecado. Notemos el enfoque cristológico del problema; pero advirtamos enseguida que la dificultad no está en si Cristo tuvo pecado o no. Es ésta una cuestión demasiado clara en el dogma para que San Anselmo y los teólogos piensen siquiera en plantearla. El pecado repugna metafísicamente en Cristo. Lo que se trata de explicar es esto: dada la imposibilidad absoluta en Cristo de tener pecado, cómo lo pudo realizar Dios dentro de la ley de la generación a la cual se quiso someter.

La primera respuesta del maestro es un tanto evasiva y deja el problema intacto. Sólo sabemos que Cristo no pudo tener pecado, puesto que era

108. Cfr. más adelante p. 187 cómo plantea el problema Pedro Lombardo.

109. Dice en el cap. I: «Et quoniam ea quae per interrogationem et responsionem investigantur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent, et ideo plus placuit, unum ex illis qui inter alios instantius ad hoc (scribendum) me sollicitabat, accipiam mecum disputantem: ut Boso quaerat et Anselmus respondeat». ML 158, 362.

110. *Cur Deus*... lib. II, cap. XVI. ML 158, 416.

Dios. Si no llegamos a comprender cómo la Sabiduría divina lo ha logrado, confesemos nuestra ignorancia frente al misterio:

> Postquam constat hominem illum esse Deum..., dubium non est eum omnino sine peccato esse; hoc autem esse non valet, nisi absque peccato de massa peccatrice sit assumptus. Qua vero ratione sapientia Dei hoc fecerit, si non possumus intelligere, non debemus mirari; sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei quod ignoremus» [111].

Ante las insistencias de su fingido adversario apunta una primera solución positiva. Los frutos de la gracia no sólo se aplican a los que vienen detrás de la cruz de Cristo, sino también a los que la historia dejó delante, por la fe en la futura redención de Cristo. En virtud de esta aplicación anticipada de los méritos de su Hijo, la Virgen fué purificada, y de su carne ya pura fué formado Cristo.

> «Video me ab importunitate tua non posse liberari. Sed si aliquatenus potero quod postulas ostendere, gratias agamus Deo: si vero non potero sufficiant ea quae supra probata sunt... Oportuit utique ut illa redemptio quam Christus fecit, prodesset non solum illis qui eo tempore fuerunt, sed et aliis. Sic cum rex aliquis (y desarrolla una comparación ilustrativa) (...) Secundum hanc similitudinem quoniam non potuerunt omnes homines qui salvandi erant, praesentes esse, quando redemptionem illam Christus fecit, tanta fuit vis in eius morte ut etiam in absentes vel loco vel tempore eius protendatur effectus (...) Virgo autem illa, de qua ille homo assumptus est de quo loquimur, fuit de illis qui ante nativitatem eius per eum mundati sunt a peccato; et in eius ipsa munditia de illa (Christus) assumptus est» [112].

Pero es evidente que esta solución se basa en un falso presupuesto teológico al subordinar la pureza del Hijo a la de la Madre, como si Cristo no hubiese podido nacer sin pecado de una mujer pecadora.

Por un momento parece que San Anselmo había observado este fundamental desenfoque; pues a continuación le interrumpe su discípulo:

> «Placeret mihi multum quod dicis; nisi cum ipse debeat a seipso habere munditiam a peccato, videtur eam habere a matre et non per se mundus esse, sed per illam».

Pero la solución del maestro va a otro punto, dejando intacto nuestro problema:

> «Non ita est, sed quoniam matris munditia, per quam mundus

111. *Ibidem.* col. 417.
112. Col. 417-419.

est, non fuit nisi ab illo; ipse quoque per se ipsum et a se mundus fuit».

Se podía pensar que este desenfoque del problema en su solución podía provenir de la precipitación con que tuvo que concluir la redacción de su obra; y que no le permitieron aquilatar varios puntos, como él se queja en el prólogo:

> «Festinantius quam mihi opportunum esset, ac ideo brevius quam vellem sum coactus, ut potui, consummare. Quae tacui inseruissem et addidissem. [113].

Pero dos capítulos más adelante vuelve a insistir en su posición. La solución le parece suficiente —*ista mihi videtur posse sufficere*—. Para San Anselmo esta solución no tenía carácter de repentización. La había pensado en otras ocasiones. Pero, a pesar de todo, él se había dado cuenta de su debilidad; por eso, a pesar de sus anteriores palabras, insiste:

> «Sed nequaquam negandum existimo aliam esse praeter istam quam diximus... et si aliam nunc inquirere vellem, necesse esset investigare quid sit originale peccatum» [114].

Por eso prefiere seguir adelante, iniciando otro tema; aunque su discípulo le hace prometer que en una obra futura le dará otra solución, si se le ocurre. Y en efecto, dos años más tarde (1100) redacta su nueva obra «de conceptu virginali et originali peccato».

Se ve que el problema planteado casi incidentalmente en su obra anterior, no era en sus preocupaciones, un problema secundario. Porque esta obra la acaba de escribir precisamente para intentar una solución a la dificultad que había quedado pendiente.

> «Certus autem sunt, le dice en el prólogo a Bosio, su interlocutor en la obra anterior, cum in libro «Cur Deus homo» (...) legis aliam, prae illa quam ibi posui, posse videri rationem, quomodo Deus accepit hominem de massa peccatrice humani generis sine peccato...: dicam igitur sic breviter de hoc quod sentio [115].

Manteniendo la probabilidad de su solución anterior [116], modifica su sentencia. Cristo pudo nacer de una mujer pecadora; pero con la con-

113. *Praefatio*, l. c., col. 360-61.
114. Lib. II, cap. XVIII (alias XVII), col. 424-25.
115. *De conceptu virginali et originali peccato*. Prologus. ML 158, 431-32.
116. «Illam tamen, insiste, eiusdem rei rationem quam in eodem opusculo posui (*Cur Deus homo*) omnino ratam et sufficientem (si bene consideratur) existimo. Nihil enim prohibet eiusdem rei rationes plures esse, quarum unaquaeque sola potest sufficere».

dición de nacer virginalmente. Mas antes de llegar a esta conclusión, dice San Anselmo, es necesario examinar el concepto del pecado original.

Para el gran teólogo —esto es un punto de importancia—, el pecado original no puede estar en los elementos generativos que forman el embrión humano; enseguida veremos las sentencias en boga durante el siglo XII; sólo puede estar en el alma, sustancia inteligente y libre:

> «Puto nullatenus illud (peccatum originale) posse asseri esse in infante ante quam habeat animam rationalem. Si omne peccatum est iniustitia et originale peccatum est peccatum, utique est et iniustitia. (...) et iniustitia non est aliud quam absentia debitae justitiae... utique originale peccatum clauditur sub eadem definitione iniustitiae... Quare quoniam iniustitia non potest esse nisi ubi iustitia debet esse, originale peccatum, quod est iniustitia non est nisi in natura rationali» [117].

A quien no conozca las desorientadas disquisiciones de los primeros escolásticos sobre la naturaleza del pecado original no le llamarán especialmente la atención estas palabras. Sin embargo, veremos que son de importancia clave. Parece inexplicable cómo pudieron dejarse en olvido por los primeros teólogos siguientes.

> «Hoc peccatum, quod originale dico, concluye puliendo ya los últimos perfiles al final de su obra, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui factam per inoboedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae» [118].

San Anselmo no ha utilizado la palabra concupiscencia de tan amplia resonancia en la concepción agustiniana del pecado original. Es más, positivamente afirma: la concupiscencia no es pecado.

> «Nec ipsi appetitus, quos apostolus carnem vocat..., iusti vel injusti sunt per se considerati. Quare non est in eorum essentia ulla iniustitia» [119].

Entonces para San Anselmo ¿no existe conexión alguna necesitante, entre la concepción sometida a la ley de la concupiscencia y la contracción del pecado original?, como venía afirmando la teología de los discípulos de San Agustín. Sí. El hecho de ser concebido en acto sexual, por un padre y una madre de filiación adamítica, entraña la necesidad de contraer el pecado original.

117. Cap. III, col. 435-36.
118. Cap. XXV (al. 26) col. 461.
119 Cap. IV, col. 437.

«De immundo semine concipi potest homo, non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum sive iniquitas, sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut, cum habeat animam rationalem, habeat peccati inmunditiam».

Esto no ocurre en la concepción virginal.

«Quamobrem nulla ratione vera aut verisimili contradicente..., iam libere possumus concludere quia nulla ratio, nulla veritas, nullus intellectus permittit ad hominem ex sola Virgine conceptum de peccato massae peccatricis, quamvis de illa sit assumptus, aliquid potuisse aut debuisse accedere, etiamsi non esset Deus» [120].

Cristo Hombre, por tanto, nacido virginalmente, aun excluyendo la razón de repugnancia metafísica con el pecado en la persona asumente, no pudo contraer el pecado original. Ya no se da conexión necesitante entre la santidad del Hijo y la de la Madre. Absolutamente hablando Cristo pudo nacer de una mujer pecadora:

«Quamvis ergo de mundissima virgine Filius Dei verissime conceptus sit, non tamen hoc ea necessitate factum est, quasi de peccatrice parente justa proles rationabiliter generari per huiusmodi propagationem nequiret» [121].

Pero tal supuesto se va a quedar en el campo de las hipótesis. Es verdad que María Madre del Verbo, pudo ser pecadora; pero por encima estaba el honor de Dios que exigía otra cosa:

«Sed quia decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret, decens erat ut ea puritate qua maior sub Deo nequit intelligi virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum, tamquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius» [122].

San Anselmo acaba de refrendar su célebre principio mariológico Naturalmente, que él no pudo prever la resonancia que tomarian sus palabras. En la contienda inmaculista subsecuente serán ampliamente utilizadas, viendo alumbrado en ellas el «decuit» del famoso argumento de razón teológica.

Desde su enfoque cristológico inicial del problema, San Anselmo con

120. Cap. XV, col. 449. Cfr. cap. XX, col. 452.
121. Cap. XVIII, col. 451.
122. l. c.

notables zig-zags de pensamiento, ha desembocado en la aserción de la preeminente pureza de María en función de su divina maternidad.

Pero ¿precisamente pureza original?

* * *

Recordemos las palabras del P. Roschini, tomadas de Jones citadas anteriormente: «De hoc dono superno ne verbum quidem scripsit Anselmus modo explicito vel directo» [123].

Y sobre su sentir inmaculista presenciamos de nuevo la conocida controversia establecida en torno a casi todos los Padres y teólogos antiguos. Y la triple solución raída y monótona de los que afirman, niegan y dudan vuelve a repetirse en torno a San Anselmo.

¿Es que se puede dudar de su posición favorable y asertiva del privilegio después de haber leído su célebre principio? Creemos que con pleno fundamento. Recórranse simplemente varias de las expresiones de los textos anteriormente citados y se apreciará. Y son muchos más los que se podían citar.

La misma cuestión fundamental debatida: la necesidad de la concepción virginal de Cristo para ser libre del pecado original supone que María, concebida, según las leyes generales, no está excluída de él. Recuérdense otras expresiones:

> «Virgo ipsa unde assumptus est in iniquitate concepta, et in peccato concepit eam Mater eius, et cum originali peccato nata est; quoniam et ipsa in Adam peccavit» [124].

—Perfectamente, arguyen los defensores, estos textos se pueden salvar sin violencia alguna; como por otra parte su célebre principio contiene con claridad la profesión del privilegio, San Anselmo debe ser contado definitivamente entre los defensores del dogma.—Es verdad que los textos alegados se los «puede» salvar, como se ha intentado salvar los de los demás Padres y teólogos. Lo que quizá no sea tan exacto es que eso pueda hacerse sin violencia.

En el texto «est in iniquitatibus concepta», se trataría de la Concepción activa, del acto generativo de los padres, sometido a la ley de la concupiscencia y del pecado; o a la concepción seminal —pasiva incoada—, término directo y primero de la activa [125].

«Et cum originali peccato nata est»: se trataría del nacimiento no exterior, sino interior in utero. Cuando utilizando la expresión patrística,

123. Cfr. nota 106.
124. Cfr. p. 173.
125. Véase la delimitación de estos términos más adelante, pp. 75 sq.

afirma que sólo Jesucristo es «el sin pecado», se trata de la exención *de iure*, sin tocar para nada la cuestión *de facto* [126].

Son las ya sabidas distinciones que veremos repetirse para salvar las expresiones de sentido negativo de los antiguos teólogos.

Pero veamos el segundo punto. ¿Es verdad que su célebre principio mariológico entraña la Inmaculada? «Frase magnífica, dice Bachelet, que, en sí, ciertamente entraña la Inmaculada, ¿pero también en el sentir de San Anselmo? Es sumamente problemático».

Inmediatamente después de haber establecido tal principio continúa:

> «Qualiter autem Virgo eadem *per fidem* ante ipsam Conceptionem (Christi) mundata sit, dixi (nempe *Cur Deus homo*, lib. II, cap. 16.17)».

María, en función de su Maternidad divina brilla, «ea puritate qua maior sub Deo nequit intelligi»..., pero esta plena pureza la adquiere momentos antes de ser Madre. Es la conocida teoría de una purificación de la Virgen por la fe el día de la Anunciación, que viene repitiéndose desde los tiempos patrísticos, y repetirán los escolásticos [127].

¿Pero el admitir tal purificación subsecuente es incompatible con la tesis inmaculista? Es evidente que no puede tratarse de una purificación del pecado original; en ese caso la Virgen sería inferior a San Juan Bautista, «prius plenus Deo quam ex matre», según la expresión del mismo San Anselmo [128]; e incluso a los niños recién bautizados, «qui post baptismum... remanent sine omni culpa» [129].

Es la purificación de lo que en el concepto agustiniano significaba «carne de pecado»: la concupiscencia habitual y actual en sentido dogmático, «fomes peccati», causa en la transmisión del pecado original y a su vez desorden y consecuencia de tal pecado.

—Pero si admite el efecto, admite la causa.—Estrictamente no creemos que se pueda argüir así. Entre una Inmaculada en sentido pleno y una Concepción en pecado, teológicamente es posible un término medio, la infusión de la gracia santificante sin la extinción del «fomes peccati»; como ocurre, según la definición del Tridentino, en los bautizados [130]. Posición que entra en el problema de la inmunidad de María del «fomes peccati» [131].

126. Así Bachelet, art. cit. col. 999.
127. Cfr. pp. 209-212.
128. *Oratio* 62 (al. 63) *ad sanctum Joan. Bapt. cum recordatione peccator.* ML 158, 969.
129. *De conceptu virginali...* cap. XXIX (al. 28) l. c., col. 463.
130. Ses. V, can. 5 (D. 792).
131. 1) Todos los teólogos, salvo raras excepciones (Cfr. Pedro Cellense, página 201), están de acuerdo en que la Virgen nunca tuvo el «fomes peccati» en acto segundo.
2) Coinciden plenamente también en que, por lo menos desde el día de la

—¿Pero qué sentencia sostiene San Anselmo? ¿Esta solución media? Su mente es muy problemática, dice Bachelet [132]. «No tuvo conocimiento claro del privilegio, por no decir que lo negó...» [133], es la conclusión final de Alastruey, que nos atrevemos a suscribir.

Sin embargo, aunque no podamos determinar con exactitud su mente, San Alselmo ha dejado el surco abierto. El polvo de la historia y de próximas controversias, cubrirá sus semillas. Pero entonces comenzarán a germinar. La cuestión por él planteada: «cómo de la masa de pecado que es el género humano, Cristo ha podido nacer sin pecado», llevará a los teólogos a insistir más en la pureza de María en función de la dignidad de su Hijo. Su idea luminosa, al afirmar que María fué purificada por una aplicación anticipada de los méritos de su Hijo, dará la clave de solución en la gran dificultad teológica: Inmaculada - Redención. Y sobre todo su genuino concepto teológico del pecado original, como una privación de la justicia original, con la negación consiguiente de la impronta mórbida fisiológica, trasmitida por generación desde Adán, suprimirá un acervo de falsas dificultades, que oscurecerán el problema en la próxima controversia del siglo XII.

Las dos claves, pues, fundamentales, que manejará Escoto en la solución del problema, son frutos, él mismo lo reconocerá, del pensar de San Anselmo: La Redención preservativa y el genuino concepto del pecado original.

VI. – Eadmero

Pero si el Santo Arzobispo no llegó a la afirmación del misterio, fueron sus íntimos, puede ser un dato significativo, los que más trabajaron, muerto él, en su defensa. Su sobrino Anselmo el Joven, nombrado abad del Monasterio de San Edmundo, instituye la fiesta en su cenobio y trabaja intensamente, contra todas las oposiciones, por su extensión en el amplio círculo de sus influencias.

Y cuando se comiencen a levantar protestas, dos plumas bien cortadas saldrán a la defensa. Osberto de Clara († c. 1160) y Eadmero, el monje, pecador en su sentir, del monasterio de San Agustín de Cantorbery, el amigo íntimo y el biógrafo de San Anselmo.

Anunciación, le fué «extinguido». A esto parecen referirse las expresiones de los Santos Padres y teólogos antiguos que ahora examinamos. Tal extinción constituiría la tan repetida purificación el día de la Encarnación.

3) La disputa estaba —porque hoy después de la definición dogmática prácticamente ya no existe—, en si desde el primer instante de su concepción hasta el día de la Anunciación también estaba extinguido o simplemente «ligado» (Cfr. ALEJANDRO DE ALES, *Summa*, lib. III, P. I, t. II, q. II, n. II, c. II.—Edic. Quarac. 1948, t. IV, p. 221. Cfr. más adelante, p. 130).

132. La réponse ne peut etre que problematique et, dans le sens de l'affirmation, douteuse, col. 1001.

133. ALASTRUEY, *o. c.*, p. 180.

El Seudo-Anselmo

La figura de Eadmero hasta hace muy pocos años había pasado discretamente inadvertida en la historia del dogma.

El *Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae Virginis,* llamado la Perla de los tratados mariológicos del siglo XII, fué atribuída durante muchos siglos a San Anselmo. Sólo a finales del siglo pasado, el P. Ragey vindicó su paternidad para Eadmero; sugerencia plenamente confirmada por el hallazgo posterior del P. Thurston en Cambridge [134].

Notemos que estamos entrando en el período que hemos denominado de controversia práctica. El gran problema inmaculista que se debate se desarrolla en torno a la fiesta de la Inmaculada y la conveniencia de su celebración. Es evidente que esto lleva a una discusión teórica; pero, por el momento, toda la discusión especulativa se desarrolla en función de la legitimidad del culto a la Inmaculada. La controversia especulativa, propiamente tal, no dará comienzo hasta que intervengan las escuelas teológicas, sometiendo a examen la tesis que tal culto implicaba.

Por eso la obra de Eadmero comienza estableciendo el dato positivo que entonces les preocupa.

> «Solemnitas de Conceptione Beatae Matris Dei... priscis temporibus frequentiori usu celebrabatur, ab eis praecipue in quibus pura simplicitas et humilis in Deum vigebat devotio. At ubi et maior scientia et praepollens examinatio rerum mentes quorundam imbuit et erexit, eamdem solemnitatem... de medio sustulit» [135].

Y en defensa de los sencillos devotos de María, que se ven desbordados, sin saber qué contestar, ante las objeciones de los adversarios de la fiesta, escribe Eadmero su tratado.

Enseguida establece su principio mariológico de argumentación: María es la primera piedra, el fundamento del gran palacio que Dios comienza a construir, para vivir, hecho hombre, en la tierra.

> «Fundamentum siquidem et quasi quoddam seminarium (variante, sacrarium) civitatis et habitaculi summi boni in eo ponebatur; et mansio lucis aeternae et templum quod corporaliter inhabitaret ille incorporeus et incircunscriptus et creatus simul... Cum (igitur) ipsa conceptio fundamentum fuerit habitaculi summi

134. El manuscrito encontrado fué publicado en 1904 por los PP. H. Thurston y Th. Slater con el título «Eadmeri Monachi Cantuariensis tractatus de Conceptione Sanctae Mariae, olim Sancto Anselmo attributus, nunc primum integer ad codicum fidem editus, adjectis quibusdam documentis coaetaneis». Friburg. Brisg. 1904.

No hemos podido conseguir esta edición; por lo que hemos seguido la publicada en la Patrología Latina de Migne un año antes, 1903, t. 159, col. 301-318.

135. Col. 301.

> boni, si peccati alicuius ex primae praevaricationis origine maculam traxit, quid dicemus?» [136].

Si Jeremías, elegido por Dios para profeta de los pueblos, y Juan Bautista, quien, según el anuncio del Angel, había de preceder a Cristo «en el espíritu y poder de Elías», fueron santificados en el seno de sus madres,

> «Quis dicere audeat singulare totius saeculi propitiatorium ac Filii Dei omnipotentis dulcissimum reclinatorium, mox in suae Conceptionis exordio Spiritus Sancti gratiae illustratione destitutum?»

Este argumento de comparación a fortiori entre Jeremías, Juan Bautista y María, lo veremos frecuentemente utilizado por los escolásticos posteriores.

El texto de Jeremías: «Antequam exires de ventre sanctificavi te» (Jer. 1, 5) se refiere evidentemente, no a la santificación por la infusión de la gracia, sino a la santificación por su designación como profeta. La argumentación, sin embargo, conservaba íntegra su fuerza como argumento *ad hominem,* puesto que también los adversarios admitían la interpretación del texto en sentido de una infusión de gracia antes de nacer.

Eadmero reconoce, no obstante, probabilidad a la sentencia maculista; y la llama «sententia catholica»:

> Quod si quis eam primae originis peccato non omnimodo expertem fuisse pronuntiat, cum illam ex legali coniugio maris et foeminae conceptam verissime constet, sententia catholica est».

Pero eso es lo que él intenta demostrar; que, si en su concepción, sometida a las leyes naturales de la generación, como razonablemente hay que creer, hubo intervención de pecado, «illud propagantium et non propagatae prolis fuit...»

La envoltura que rodea a la castaña al nacer es áspera y cubierta de espinas; pero el primer núcleo de la castaña, que comienza a formarse dentro es suave, lechoso, sin asperezas ni espinas. Y cuando ha llegado a su madurez, rota la envoltura, aparece con su piel brillante y tersa.

> «Si Deus, arguye, castaneae confert ut inter spinas remota punctione concipiatur, alatur, formetur, non potuit haec dare humano quod ipse parabat templo in quo corporaliter habitaret..., ut licet inter spinas peccatorum conciperetur, ab ipsis tamen spinarum aculeis omnimode exsors redderetur?...
> »Potuit plane, et voluit; si igitur voluit, fecit.»

Esta es su respuesta brillante en su forma concisa, perfilada en su pro-

136. Ibidem, col. 303; 305.

fundidad. Durante los siete siglos que todavía faltan para la definición, la investigación teológica no hará sino desentrañar esos principios. Son las palabras ya familiares del célebre argumento de razón teológica en la tesis de la Inmaculada. Y estamos todavía a la altura del siglo XII y faltan todavía las grandes luchas escolásticas.

Por eso, Edmero aparece como un profundo talento, que en su intuición se adelantó muchos siglos a su ambiente, y por eso no fué comprendido. Dejemos pendientes estas palabras que más adelante volveremos a recoger.

Eadmero ha dado el paso que no intentó o no se atrevió a dar su maestro. El principio formulado por San Anselmo «decens erat...» y que él restringió a una purificación el día de la Anunciación, Eadmero no cree que deba ser susceptible de tal restricción y la extiende plenamente a los mismos orígenes de María. Era una lógica consecuencia.

Eadmero nunca plantea cuestión explícita sobre el ya entonces debatido problema de la Concepción incoada y consumada de María. Este punto era de importancia clave en la lucha. Los adversarios de la fiesta, como veremos enseguida en San Bernardo, insistían en los argumentos jurídicos e histórico-tradicionales contra la fiesta novedosa, que la tradición de la Iglesia no conocía. Pero hay que reconocer que en muchos de ellos, quizá de buena fe, había una dificultad radical; el creer totalmente ilícito y superticioso el objeto de la fiesta. El alma no se infundía en el primer momento, sino sólo cuando el embrión humano está suficientemente desarrollado, a los cuarenta u ochenta días. El día 8 de diciembre sólo existía la materia seminal, impura y sucia de María. ¿Y a eso se iba a celebrar fiesta?

Eadmero no se hace cargo de esta dificultad. ¿Intencionadamente? El prodiga las frases de sentido amplio:

> «Insciane fuit et impotens Sapientia Dei et Virtus mundum Sibi habitaculum condere *remota omni labe* conditionis humanae? (...) Necesse igitur fuit ut natura de qua se hominem facere volebat et humana et munda ab *omni peccati contagio* esset» [137].

En el sentido amplio de estas frases supone Eadmero una pureza absoluta, no sólo del alma, sino también de la materia embrional de María. ¿Se hace con ello solidario de la sentencia, después tan en boga, de una purificación previa de la carne de María? Nada hay que nos lo permita sospechar. Su mente en este punto queda oscura.

137. Col. 307; 308.

VII.—Controversia práctica

Problema general

En este punto histórico la fiesta de la Inmaculada va logrando creciente difusión. Este hecho comienza a producir en algunos sectores profunda alarma; y algunas voces de prestigio encienden la luz roja que señale el peligro. Surge la reacción, más o menos esporádica en Inglaterra ante las novedosas actividades de Anselmo el Joven y sus compañeros.

Los trabajos de Eadmero y Osberto de Clara, no logran acallar los ataques. Al contrario, el eco de la controversia los hace crecer y surgen también en el continente. La calidad y número de los personajes que entran en escena, va a hacer que esta controversia tenga más consecuencias y resonancia. Pero, antes de historiarla, es necesario establecer, aunque sea con brevedad una nota previa.

En nuestra terminología teológica, la cláusula concepción Inmaculada de María, tiene un sentido preciso y exacto. No ocurre lo mismo en la gran controversia escolástica. Precisamente la multiplicidad e imprecisión con que son utilizados los términos Concepción y Pecado, motivaron y sostuvieron entonces la controversia y nos dificultan actualmente la interpretación de tantos textos controvertidos.

Bachelet nota acertadamente:

> «Des obscurités résultaient alors et résultent encore maintenant pour nous, des acceptions multiples où l'on prenait les termes de Conception et de péché» [138].

Esta múltiple y confusa acepción de los términos Concepción y Pecado fué motivada, o por falsas ideas sobre la naturaleza del pecado original, o por teorías puramente filosóficas sobre el embrión humano y el momento de la animación.

Veamos brevemente su significado a la luz de un examen teológico-histórico de estos conceptos. Es importante para no perderse en la maraña de una exuberante terminología y poder interpretar en su justo sentido los textos de los autores.

El término "Concepción" en los autores de los ss. XI - XIV

Quizá más que en la realidad, el confusionismo puede estar en la multiplicidad de nomenclatura. El término «Concepción», resumiendo las variantes de su terminología, tenía los siguientes sentidos:

138. Bachelet, art. cit., col. 1041.

1) Concepción activa: es el acto generativo de los padres (coitus...);

2) Concepción pasiva: es el término o efecto de ese acto generativo. A su vez se divide en: *a*) Pasiva incoada, o Concepción primera, carnal, seminal, conceptio seminis (atiéndase, insistimos, a la multiplicidad de terminología) es la organización del embrión al unirse el semen virile con el semen femineum y su primera evolución durante 40 ú 80 días. *b*) Pasiva consumada, Concepción segunda, personal, conceptio germinis; era la animación del embrión por el alma racional. En aquel momento comenzaba a existir la persona humana. Esta información del alma sólo se efectuaba cuando el principio material estaba suficientemente dispuesto. En el sexo masculino a los 40; y a los 80 en el femenino.

Esta vieja teoría aristotélica era seguida por médicos y juristas con todos sus consectarios teológicos, legales y morales.

3) Concepción espiritual o infusión de la gracia santificante, alma del alma [139].

Hay que advertir, finalmente, que la expresión «concepción de María» puede ser equívoca. A veces la emplean para designar la divina Maternidad de María, al concebir en su seno al Verbo Encarnado. Sin embargo este sentido es fácil deducirlo del contexto.

Pecado original

Todavía más importancia tiene su teoría sobre el pecado original.

La naturaleza íntima del pecado original originado, la Iglesia no la ha definido nunca. Precisamente esta escasa explicitación magisterial sobre la esencia del pecado original enreda y dificulta no poco este punto de arranque básico en la cuestión inmaculista.

En el Tridentino, encrucijada histórica en el problema, ocasión magnífica para decidirlo, expresamente se soslayó el tema [140]. Y el Vaticano, aunque intentaba definir que la privación de la gracia santificante era «*de ratione* peccati originalis» [141], con sumo cuidado evitó introducir la palabra

139. Cfr. *Sermo* (mejor *Epistola*) *de Conceptione B. Mariae*, del Pseudo-Ambrosio. ML 159, col. 322 sq.

140. Non censet tamen a Synodo deffiniendum quid sit peccatum originale, propter doctorum in hac re varietates: CTr vol. V, 175, lín. 5-6. Cfr. Luis Penagos, S. J., *La doctrina del pecado original en Trento*: MiscCom 4 (1945), pp. 181 ssq.

141. *Primum schema Const. de Doctrina Catholica.* Adnotatio 40, ad cap. XVII. *De peccato originali*, CL 7, 549. 2. «Definitur, ad rationem peccati originalis pertinere privationem gratiae sanctificantis... c) Denique notandum est, in definitione non dici privationem gratiae esse ipsam *essentiam* peccati originalis; sunt enim quoad habitualis et speciatim originalis peccati essentiam diversi modi loquendi inter Theologos Catholicos, qui dogma ipsum relinquunt omnino integrum».

«essentia», que pudiera prejuzgar alguna de las sentencias de libre disputa entre los teólogos.

Pero en el decreto *super peccato originali* de su sesión V, en los cánones 1 y 2, el Tridentino determinó los efectos esenciales del pecado original [142]: privación de la justicia original, enemistad divina; muerte del alma y del cuerpo, con las secuelas de las penas temporales. Investigando sobre estos datos de las fuentes magisteriales, teniendo delante el canon 5 de esta misma sesión, todos los teólogos tienen que coincidir en que la concupiscencia no entra como constitutivo formal en la esencia del pecado original. La sentencia corriente mantiene que este constitutivo formal es la privación de la gracia santificante. La concupiscencia sólo es un efecto. Por esta razón el Apóstol metonímicamente la llama pecado. Sin que, no obstante, se pueda poner censura teológica a la sentencia que propone a la concupiscencia como elemento material esencial.

Pero la formulación de este dogma ha sufrido también su evolución. En el período que historiamos dos grandes corrientes dividen el pensar de los teólogos; que, prescindiendo de disquisiciones sobre la conveniencia y acierto de tal nomenclatura [143], se las suele denominar corriente agustiniana o parisiense y anselmiana u oxoniense.

1) Pedro Lombardo [144], Enrique de Gante y otros muchos de la escuela de París, prescindiendo de sus diferencias personales de enfoque y desarrollo del problema, identifican la culpa hereditaria con la concupiscencia, como una cualidad positiva del alma. El pecado cometido por la voluntad de Adán deja una impronta mórbida en su organismo físico; infección que se va trasmitiendo a todos sus descendientes por el acto de la generación desordenado y sucio; puesto que en él influye el ardor de la concupiscencia. Esta impronta mórbida, que afecta directamente a la materia embrional antes de la animación (=concepción pasiva incoada), no es formalmente pecado, sino como en semilla, en cuanto que esa infección

142. D. 788 sq.

143. En particular sobre el *sentir de San Agustín* se dan encontrados pareceres. Donan, F., *La pensée de Saint Augustin sur la nature du peché originel*: RevApol 34 (1922) 486; Blanchere, F. *Le Peché originel, son essence d'après Saint Augustin*: RevAugus. 5 (1904), 561.

144. Liber II Sentent. Dist. XXX, XXXI, XXXII. «Non igitur secundum animam sed secundum carnem solam peccatum originale trahitur a parentibus... (Dist. XXXI, cap. III). Caro enim per peccatum corrupta fuit in Adam... in concupiscentia igitur et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia, polluitur et corrumpitur; ex cuius contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae quod est originale pecatum. (*Ibid.*, cap. IV). Et quod vitium vel corruptio sit in carne ante coniunctionem animae effectu probatur; cum anima infunditur, quae ex corruptione carnis maculatur; sicut in vase dignoscitur vitium esse cum vinum infusum acescit (*Ibid.* c. VI). Causa (vero) peccati originalis, quae dicta est in carne, culpa esse non potest quia (peccatum) non est in re irrationabili (c. VI).

es contagiosa. En el momento de la animación, el alma será manchada con la suciedad de que es capaz según su naturaleza: el pecado. Apareciendo a los ojos de Dios el hombre recién formado, como hijo de ira, algo inmundo y pecador [145].

Por eso Pedro Lombardo planteará la cuestión de la impecabilidad de Cristo en estos términos:

> «Quaeritur etiam de carne verbi, an priusquam conciperetur obligata fuerit peccato» [146].

En la justificación deja de ser pecado y reato de pena eterna; esta es sobre todo la esencial diferencia con la doctrina protestante condenada en el Tridentino.

El conocimiento de esta vieja teoría fisiológico - teológica sobre el pecado original, nos explicará algunos puntos obscuros de la controversia inmaculista en la Escolástica; al proporcionarnos la clave del por qué de algunas de las dificultades contra la Inmaculada, que actualmente aparecen pueriles y absurdas, pero que entonces, fueron las que más seriamente molestaron a los defensores.

La evolución de las diversas formulaciones y teorías sobre el pecado original ha ido a su vez modelando con su influjo la evolución del dogma inmaculista, dada su íntima relación. Dentro, p. e. de la teoría historiada una de las graves dificultades contra la Inmaculada será admitir que María fué concebida como todos, con esa impronta mórbida en su carne. Por eso, los defensores se emplearán a fondo en quitarla del cuerpo de María.

Para ello apartarán de la concepción activa todo afecto de concupiscencia, llegando a explicaciones fisiológicamente absurdas, al afirmar que María fué concebida «uno parentum purissimo osculo»; escena que llegó a ser plasmada por los pinceles. O sostendrán que fué concebida virginalmente. O, descartada como absolutamente improbable tal interpretación, defenderán la purificación subsecuente de la carne de María por el Espíritu Santo antes de la infusión del alma (=Concepción pasiva incoada); o llegarán a la teoría de la partícula limpia y pura de infección, trasmitida sin contaminarse por todos los ascendientes de María hasta formar su cuerpo y el de Cristo.

2) *Corriente anselmiana u oxoniense.* La contracción del pecado original no puede tener lugar mediante esa infección de la carne. Su argumentación se puede establecer así: todo pecado es una injusticia y tal injusticia cual el pecado. Luego el pecado original será una injusticia ori-

145. Cfr. Lottin, D. O. Les théories du peché originel au XII siècle: RechThAncMéd 11 (1939), 17-32; 12 (1940), 78-103; 236-274; 275-328.
146. *Liber III, Sentent.*, Dist. III.

ginal. Ahora bien, la injusticia no es algo positivo, sino sencillamente una carencia de la justicia que se debía poseer. Por eso, el pecado original podía definirse, como veíamos en San Anselmo, «ut carentia justitiae originalis debitae» [147].

El avance de claridad que esto supone, ocasiona paralelamente un avance en la formulación de la tesis inmaculista. Y este será uno de los méritos que honran a Escoto; haber roto con la vieja teoría originalista del maestro, entre cuya maraña los defensores de la Inmaculada se desenvolvía con creciente dificultad, empalmando por Tomás de Aquino con San Anselmo en el concepto genuino del pecado original [148]. Esto, como veremos, fué una de las circunstancias que más contribuyeron a dejarle expedito el camino en su marcha hacia la luz.

Según, pues, la teoría anselmiana, el pecado original es *carentia iustitiae originalis debitae*. Si esa «justicia original» la identificaran *inadecuate* con la gracia santificante, sería exactamente la sentencia moderna. Pero en este punto se abre un amplio campo de disputa que ya no interesa a nuestro objeto.

Para Escoto [149], Alejandro de Ales, San Buenaventura... [150], y según algunos Santo Tomás [151], la justicia original se diferencia adecuadamente

147. Cfr. Fray Pedro de Alcántara, O. F. M., *Escoto y la Bula Ineffabilis*: EstMar. 12 (1953), 311 sq.

148. *In II Sentent., Dist. XXXI, q. unic.* (ed. Vives, 13, p. 298 ssq...) «utrum anima contrahat peccatum originale a carne infecta concupiscibiliter seminata. Quod non; quia materia non agit in formam. Dist. XXXII, q. unic. (Vives, página 305-321). Rechazada primero la teoría en boga (p. 305-310), establece después la sentencia anselmiana. Dico enim quod peccatum originale... non est nisi carentia justitiae debitae (p. 310 sq.)... Anima contrahit mediante carne, non ita quod caro, quasi per qualitatem quamdam causatam in ea, causet istud peccatum originale, sed ex hoc, quod caro, concupiscibiliter seminatur et ex ipsa formatur corpus organicum, cui infunditur anima constituens personam quae est filius Adae. Ista ergo persona qua naturalis filius Adae, ideo debitrix est justitiae originalis datae ab eo ipsi Adae pro omnibus filiis, et caret ea; ergo habet peccatum orginale (p. 316).

149. Cfr. C. Frassen, *Scotus accademicus* V (Roma, 1901), p. 236-237; 241 sq.; Fray Pedro de Alcántara, *art. cit.*, p. 314.

150. Montano, Marcello da Gaggio, O. F. M. Cap., *Dottrina bonaventuriana sul peccato originale* (Bologna, 1943), p. 105 sq.; E. Cazzo, O. F. M., *De justitia et peccato originali juxta Sanctum Bonaventuram* (Vicenza, 1942); J. Kaup, *Zum Begriff der «Justitia originalis» in der älteren Franziscanerschule*. Franz-Stud 29 (1942), 44-55.

151. Sobre el sentir de Sto. Tomás en este punto se disputa, aun modernamente con vehemencia. Y, sobre él existe una extensa bibliografía.

En favor de la sentencia apuntada en el texto están las autorizadas plumas: J. Bittremieux, *La distinction entre la justice originelle et la grâce santifiante d'après Saint Thomas d'Aquin*: RevThom 4 (1921), 121-150; A. d'Ales, J., *Justice primitive et peché originel*: NouvRevTh 50 (1923), 416-427; sobre todo R. Martín, O. P., *La doctrina sobre el pecado original en la Summa contra Gentiles*: CienTom 10 (1914), 397 sq.; RevScPhTh 10 (1921), 641 sq.

Contra esta interpretación están 1) A. Fernández, O. P., *Justitia originalis et gratia sanctificans iuxta D. Thom. et Cajetanum*: DivThom (Pi), 8 (1931), pp. 130-146, 241-260; J. van der Meerch, *De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem*: Colla Brug 22 (1922), 506-515; y los PP. S. M. Ramírez, O. P.: CienThom 31 (1925), 262 sq. y M. Cuervo, O. P.: CienThom 44 (1931),

de la gracia santificante. Esta era *donum personae*, la justicia original *donum naturae*. Y aun dentro de esta posición de los grandes maestros se dan dos nuevas teorías subsidiarias. Para Escoto y San Anselmo, según parece [152], el pecado original consiste en la sola privación de la justicia original. La concupiscencia sólo es un efecto de esa privación. Puesto que uno de los fines de la justicia original era moderar esos rebeldes apetitos de la parte inferior del hombre.

Según otros, entre los que algunos quieren incluir de nuevo a Santo Tomás, la concupiscencia entra como elemento material en la esencia del pecado original.

VIII. – San Bernardo

Hacía algún tiempo que San Bernardo seguía inquieto la extensión de la fiesta. Aquel joven que un día del verano de 1115, con sólo 25 años, recién profeso, partía del Cister con doce compañeros, casi todos más viejos que él, hacia Claraval, hoy, (estamos en 1140), es ampliamente conocido. Su nombre resuena en la cristiandad entera. Porque él interviene en concilios, arregla cismas y levanta con su palabra ejércitos de cruzados. Bernardo de Claraval.

Su intervención en la controversia inmaculista va a tener amplia resonancia debido a la importancia del personaje.

La fiesta seguía difundiéndose. Bernardo lo sabía y, a duras penas, nos dirá, lograba contenerse. Pero disimulaba por tratarse de una manifestación de devoción a María y que, aunque simple y errónea, sólo tenía lugar en iglesias sin mayor relieve en la geografía eclesiástica.

> «Et ante quidem, apud aliquos errorem compereram; sed dissimulabam, parcens devotioni, quae de simplici corde et amore Virginis veniebat... Et non ita praecipitanter atque inconsulte paucorum sequenda simplicitas imperitorum» [153].

345 sq. entre otros, quienes interpretan el sentir de Sto. Tomás en favor de la distinción inadecuada entre la justicia original y la gracia. La justicia original estaba constituída por la gracia como elemento formal y los dones preternaturales como elemento material. 2) Según P. L. Laurent, O. P., *Quelques notes concernant la pensée de Sylvestre de Ferrare et de Cajetan sur la justice originelle d'après leurs commentaires sur la Somme contre les Gentils et la Somme theologique:* RevThom 11 (1928), 428-441, Santo Tomás sostiene la sentencia que más tarde suscitaría Soto; propugnando la real y adecuada identidad entre la gracia y la justicia. 3) Y por fin L. Teixidor, S. J., *Una cuestión léxico-gráfica. El uso de la palabra justicia original en Santo Tomás de Aquino:* EstEcl 6 (1927), 337-376, y otros se inclinan a que Santo Tomás no utilizó siempre en un sentido constante y definido el concepto «justicia original».

152. Sobre San Anselmo se disputa más. Cfr. R. M. Martín, O. P., *La question du peché originel dans Saint Anselme:* RevScPhTh 7 (1913) 700-725; 8 (1914), 439-446; 9 (1920), 103-120; 11 (1922), 390-415.

153. *Epist.* 174 *ad Canonicos Lugdunenses.* ML 182, col. 336.

Pero, si hasta ahora ha logrado contenerse, le acaban de comunicar un suceso ante el que no puede permanecer indiferente. Lyón, su Iglesia de Lyón, *cuius specialiter filius sum*, la noble Iglesia Metropolitana, ha aceptado la fiesta. Ya no puede esperar más y escribe a su Cabildo. Es la famosa carta 174 ad canonicos lugdunenses, tan debatida y comentada desde sus mismos contemporáneos hasta nuestros días.

> «Verum apud sapientes atque in famosa nobilique Ecclesia... superstitione deprehensa, nescio an sine gravi offensa etiam vestri omnium dissimulare potuerim.

En efecto; hacia 1136 en la Iglesia Metropolitana de Lyón comenzóse a celebrar la fiesta de la Concepción Inmaculada de María. Sin duda alguna bajo el creciente influjo de las Iglesias británicas. Quizás llevada por el mismo Anselmo el Joven a su paso por Lyón, como Legado Apostólico [154].

Comienza la carta con palabras de elogio, quizá protocolo ordinario, pero quizá también intencionadamente para que resalte más el pretendido contraste.

> «Inter ecclesias Galliae constat profecto Lugdunensem hactenus praeeminuisse, sicut dignitate sedis, sic honestis studis... praesertim in officiis ecclesiastici haud facile unquam repentinis visa est novitatibus acquiescere, nec se aliquando juvenili passa est decolorari levitate, ecclesia plena judicii».

Pero contra las líneas brillantes de la alabanza, resaltan las duras palabras del reproche:

> «Unde miramur quid visum fuerit hoc tempore quibusdam vestrum voluisse mutare colorem optimum novam inducendo celebritatem, quam ritus Ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio; numquid Patribus doctiores aut devotiores sumus?»

Sus palabras parecen claras en su dura brevedad. Sin embargo aquí comienzan las disputas en la interpretación del sentir inmaculista de San Bernardo. Siguen la línea general de discusión ya conocida con respecto a otros Padres y Teólogos.

1) Según una primera interpretación, la carta es simplemente un alegato jurídico - litúrgico contra la celebración ilícita de una fiesta que

154. Creemos carece de toda probabilidad, por lo dicho anteriormente, la afirmación hecha por algunos, que atribuyen la implantación de la fiesta al influjo de San Anselmo. Cfr. H. Bernard, *L'Eglise de Lyon et l'Immaculée Conception. Essai Théologico-historique* (Lyon, 1897), p. 15 sq.

la Iglesia Romana nunca había aprobado. Quam ritus Ecclesiae nescit... non commendat antiqua traditio. Y como concreta más al final de su carta:

> «Nulla ei (Virgini Mariae) ratione placebit contra Ecclesiae ritum praesumpta novitas, mater temeritatis, soror superstitionis, filia levitatis. Nam si sic videbatur, consulenda erat prius Apostolicae Sedis auctoritas, et non ita praecipitanter atque inconsulte paucorum sequenda simplicitas imperitorum».

San Bernardo acababa de llegar de Roma. Hacía tiempo que le preocupaba el problema jurídico que suponía la extensión creciente de la fiesta. Allí tuvo ocasión de preguntar si la Santa Sede había sido previamente consultada por los ardientes propagandistas de la fiesta. Al recibir una respuesta negativa y ver el silencio frío de Roma en este punto, Bernardo siente herida su delicadeza y respeto sumo hacia la Cátedra de Pedro. Todavía resentido recibe la noticia de que el Cabildo de Lyón acaba de celebrarla. Esto viene a poner sal y enconar la herida. Las resonancias afectivas que para él tenía la Iglesia de Lyón, todavía lo aumentan. Bajo este múltiple complejo afectivo, Bernardo redacta su carta al Cabildo, llena de resentimiento y amargura; incluso de dureza, desusada en la pluma del santo abad. El no ataca a la Inmaculada; él no ataca siquiera la legitimidad de su culto; él se queja simplemente de que esto se haga *praecipitanter atque inconsulte,* siguiendo las sugerencias de unos cuantos, a quienes en el ardor del reproche, llama gente simple y sin instrucción.

Tal elucubración no necesita comentario. La larga distinción subsecuente de la carta, muestra que el abad de Claraval pretendía algo más; tiene un fundamento especulativo - teológico adverso *por lo menos* a la fiesta.

Me dirás, arguye Bernardo, que nunca serán excesivos los honores que tributemos a la Madre de Dios. Concedido. Pero ¿a qué introducir falsos cultos para honrarla, cuando para ello existen ya sobrados títulos auténticos y fundados? Honra su fecundidad virginal, su divina y milagrosa maternidad; llámala Reina de los Angeles, elegida entre las mujeres, la más excelsa de las criaturas. La Tradición de la Iglesia me ha enseñado a celebrar con gran veneración su Asunción a los cielos y a festejar como santo su nacimiento [155].

> «Fuit procul dubio et mater Domini, ante sancta quam nata; nec fallitur omnino sancta Ecclesia sanctum reputans ipsum nati-

155. «Accepi sane ab Ecclesia illum diem cum summa veneratione recolendum, quo assumpta de saeculo nequam, coelis quoque intulit celeberrimorum festa gaudiorum; sed et ortum virginis didici nihilominus in Ecclesia et ab Ecclesia indubitanter habere festivum atque sanctum; firmissime cum Ecclesia sentiens in utero eam accepisse ut sancta prodiret... l. c., col. 333.

> vitatis eius diem... Sanctus igitur ortus, quoniam inmensa prodiens ex utero sanctitas sanctum fecit illum» [156].

Bernardo ha ido preparando el ataque. La nervadura lógica de su argumentación procede con claridad. Ha insistido y ha ampliado los grandes títulos honoríficos de María; en especial el de su santificación in utero y su nacimiento santo, privilegio, que por su proximidad ideológica y natural con la Concepción Inmaculada que pretendían imponer los defensores, le proporciona la base última para el ataque.

> «Quid adhuc addendum his putamus honoribus?—Ut honoretur, inquiunt, et conceptus, qui honorandum praeivit partum; quoniam si ille non praecessisset, nec iste esset, qui honoratur».

Por unos momentos la risa maliciosa de la ironía anima la pluma de Bernardo. La refutación es hasta un poco infantil, pero parece un pequeño desahogo a la impaciencia que le domina: y ¿por qué no concederles el mismo privilegio a sus padres, a sus abuelos, bisabuelos y a todos sus ascendientes? Sería muy entretenido el número de fiestas que así pudiéramos celebrar.

> «Quid si alius propter eamdem causam etiam utrique parenti eius festos honores asserat deferendos? Sed de avis et proavis idipsum posset pro simili causa quilibet flagitare; et sic tenderetur in infinitum, et festorum non esset numerus».

Pasado este primer desahogo, empieza la refutación seria de los argumentos contrarios en favor de la celebración de la fiesta. *a*) Primer argumento: *Ex auctoritate*. Esta fiesta, dicen, se funda en una revelación sobrenatural.—Sin duda alguna San Bernardo se refiere a la visión de Helsín o Elsino, abad de Ramsay hacia 1070, que no se puede negar, tuvo un amplio y decisivo influjo en la extensión de la fiesta en Europa [157]. Son muchos los sitios donde pueda verse expuesta por extenso.

En substancia el hecho es sencillo. Helsín, Legado de Guillermo el Conquistador ante el Rey de Dinamarca, en su viaje de regreso se ve sorprendido por una tempestad. En la grave situación invoca a la Virgen; se le aparece un Angel que promete sacarle del peligro a condición de que se obligue a celebrar todos los años, el día 8 de diciembre, la fiesta de la Concepción Inmaculada. Este suceso, en sí sin mayor transcendencia, ampliado y adornado con los consabidos detalles por la tradición subsecuente había adquirido ya en tiempos de San Bernardo amplia resonancia. Era utilizado con insistencia en favor de la fiesta. ¿Qué mayor motivo podría darse para celebrarla que su misma institución por el cielo?

156. col. 334.
157. Cfr. p. e. Le Bachelet, art. cit., col. 1001-1004.

Resp.: San Bernardo se inclina a no admitir la autenticidad de tal hecho.

> «Ipse mihi facile persuadeo scriptis talibus non moveri, quibus nec ratio suppeditare, nec certa invenitur favere auctoritas.

b) Segundo argumento: La Concepción precedía al nacimiento. Si éste es santo, es porque aquélla fué santa.

Resp.: San Bernardo responde negando la consecuencia. Es verdad que el nacimiento fué santo y que la Concepción lo precede; pero de esto no puede deducirse que ésta tuviera por eso que ser santa.

> «Quid consequentiae habet ut quoniam sanctum praecesit natalem conceptum, propterea reputetur et ipse sanctus? Numquid quoniam praecessit eum fecit et sanctum? Etsi praecessit ut esset, non ut sanctus esset».

Y la razón es clara, continúa arguyendo; datur medium. Este es la santificación *in utero* después de concebida.

> «An non potius quia praecessit absque sanctitate conceptus oportuit nimirum sanctificari conceptam, ut sanctus sequeretur iam partus?

* * *

Todo lo que antecede deja fuera de duda que la oposición de San Bernardo no era un mero alegato jurídico - litúrgico contra la fiesta. El, *además* de eso, no la admite sencillamente porque no puede conceder que su concepción fuera santa. Queda, pues, claro, que San Bernardo tenía un fundamento de tesis adverso a la fiesta.

2) Pero surge una segunda interpretación. Es la clásica interpretación, indefectiblemente repetida en torno a casi todos los autores de posición aparentemente antiinmaculista.

En el caso de San Bernardo está avalada por la autoridad de Cayetano, Belarmino, Perrone, Pasaglia, Ballerini [158], Mir [159], Frassen [160], Lepicier [161]..

Según estos autores, San Bernardo está convencido de que el objeto de la fiesta propugnada por los exaltados defensores es la concepción activa o la pasiva incoada de María. El abad de Claraval se rebela contra esto y

158. *De Sti. Bernardi scriptis circa Deiparae Virginis Conceptione dissertatio historico-critica.* Reproducida en *Syllog. Monumen.* Pars II (Roma, 1856), j. 711 sq.
159. Cfr. La Inmaculada Concepción (Madrid, 1905), pp. 49-59.
160. *Scotus Academicus* (Roma, 1901), 7, p. 796.
161. A. M. Lepicier, *Tractatus de B. Virgine Maria Matre Dei.* P. II, c. 1, appendix (3.ª edic. París, sin año), p. 128-135.

con razón lo llama *superstitio*. ¿Cómo se puede venerar como santa la concepción activa, sometida a las leyes de la concupiscencia y del pecado?

> «An forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni inmiscpit...: nec hoc quidem admitit ratio. Quomodo namque aut sanctitas absque Spiritu Sanctificante aut Sancto Spiritui, societas cum peccato fuit? Aut certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit?

Es verdad que hay una hipótesis que pudiera salvar la dificultad. La Iglesia celebra la Concepción virginal de Cristo en el seno de María por obra del Espíritu Santo. Misterio blanco y limpio. También ella pudo ser concebida virginalmente por intervención directa de Dios; y esto ciertamente merecería ser celebrado.

Resp.: Pero esto repugna a toda la Tradición de la Iglesia —*hactenus inauditum*— que ha considerado como una prerrogativa exclusiva de la Madre de Dios el haber concebido y dado a luz a su Hijo, sin romper su virginidad [162]. Si su madre Ana tuvo este mismo privilegio, no sería prerrogativa exclusiva de María.

En modo alguno se puede tampoco venerar su Concepción seminal o pasiva incoada. El embrión de María concebido según las leyes generales fué evolucionando durante los 80 días hasta su animación. El día 8 de diciembre sólo existía un poco de materia informe y sucia. ¿Y a eso se va a celebrar fiesta?

En resumen; San Bernardo niega la santidad de la concepción seminal; no toca para nada el punto de la animación, momento dogmático de la Inmaculada. San Bernardo no negó, pues, el privilegio mariano, aunque hay que decir que tampoco lo afirmó.

* * *

Hay que reconocer que, en el caso de San Bernardo, esta interpretación tiene mucho más valor y fundamento que en el caso de los escolásticos de la edad áurea. Durante el siglo XII está en pleno auge el equívoco en el uso de la palabra «concepción». Y muchos de los adversarios de la fiesta, contemporáneos, y en los tiempos inmediatos a San Bernardo, no cabe duda alguna, porque lo dicen explícitamente, que se oponen a la fiesta porque creen que su objeto es el culto a la concepción primera de María. Estamos de completo acuerdo en que San Bernardo, como otros

162. «Nisi forte quis dicat de Spiritu Sancto eam et non de viro conceptam fuisse; sed hactenus inauditum... Dico gloriosam de Spiritu Sancto concepisse, non autem et conceptam fuisse; dico peperisse virginem, non tamen et partam a virgine. Alioquin ubi erit praerrogativa Matris Domini qua singulariter creditur exultare et munere prolis et integritate carnis, si tantundem dederis et matri ipsius? Non est Virginem honorare, sed honori detrahere.

contemporáneos suyos, afirma en su carta que el culto a la materia embrional de María sería ilícito y supersticioso.

Pero... creemos que afirma algo más. Su argumentación, mirada objetivamente, va más lejos, a concluir lógicamente que tampoco la concepción segunda fué santa; sino que con posterioridad a ella María fué santificada *in utero*.

> «Unde ergo conceptionis sanctitas? An dicitur sanctificatione praeventa, quatenus iam sancta conciperetur ac per hoc sanctus fuerit et conceptus, quemadmodum sanctificata iam in utero dicitur ut sanctus consequeretur et ortus...?

La prueba de este aserto general la divide en tres miembros; división que más adelante se hará clásica.

> «Ante conceptum sui sanctificari minime potuit quoniam non erat».

Queda, pues, en este primer argumento rechazado cualquier sistema preventivo de santificación antes de que exista la persona, único sujeto capaz de recibirla.

> «Sed nec in ipso conceptu propter pecatum quod inerat».

Sin duda alguna San Bernardo arguye supuesta la teoría originalista entonces en vigor y que antes ha apuntado; la conexión necesitante entre la concepción sometida a la ley de la concupiscencia y la contracción del pecado original. La concepción de María se efectuó según las leyes ordinarias de la generación. Luego sometida al pecado. Si, en consecuencia, ninguna de las dos hipótesis ha sido factible

> «restat ut post conceptum in utero iam existens, sanctificationem accepisse credatur».

Y para que no quedara duda sobre su persuasión, lo explica a continuación con más claridad, si cabe:

> «Quae (sanctificatio), excluso peccato, sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem».

Y por si no estuviera todavía suficientemente perfilado, la conclusión cristológica que accidentalmente deduce nos confirma:

> «Quamobrem etsi quibus vel paucis filiorum hominum datum est cum sanctitate nasci; non tamen et concipi ut uni sane servaretur sancti praerrogativa conceptus, qui omnes sanctificaret solusque absque peccato veniens purgationem faceret peccatorum».

Solo la Concepción de Cristo fué santa. Es privilegio exclusivo del Redentor. María tuvo el gran privilegio de nacer sin pecado, pero... nada más.

El Doctor mariano era antiinmaculista.

Volvamos a recordar que se trataba de una controversia práctica sobre la licitud de celebrar una fiesta. Por eso, la conclusión última de su carta es lógica.

> «Cum haec ita se habeant qualis iam erit festivae ratio conceptionis?... festus habebitur qui minime sanctus est».

Bernardo ha expuesto su leal entender sobre el problema. El cree que no se puede celebrar la fiesta de la Concepción, porque falla el fundamento; ésta no fué santa. Eso sí; antes de su nacimiento fué santificada *in utero*, con más razón que Jeremías y Juan el Bautista, con una santificación estricta que supone la remisión del pecado original contraído; como fué la santificación de los dos profetas con quienes se compara; de la que nunca se le ha ocurrido discutir a San Bernardo, ni a nadie, si fué la activa o la pasiva incoada.

Sin embargo:

> «Quae dixi absque prejudicio sane dicta sunt sanius sapientis. Romanae praesertim Ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et caetera quae eiusmodi sunt, universa reservo. Ipsius, si quid aliter sapio, paratus iudicio emendare».

Pero Roma procederá con la lentitud que le dicta la prudencia de su historia y la seguridad de su perpetuidad. Por eso pasarán muchos siglos hasta que pronuncie su palabra definitiva e irrevocable.

* * *

Había un punto en su carta sobre el que pasamos de prisa, pero que merece un breve comentario. Cómo San Bernardo se atrevía a establecer con plena seguridad: novam inducendo celebritatem, quam ritus Ecclesiae nescit... non commendat antiqua traditio; la fiesta de la Inmaculada es una fiesta novedosa, sin raigambre en la tradición, introducida por unos cuantos exaltados sin instrucción. ¿Cómo es posible tal inexactitud histórica?

Esta fiesta era celebrada en la Iglesia Bizantina a comienzos del siglo VIII [163]. Nápoles, bajo el influjo directo colonial de Bizancio la celebraba en el IX. En Irlanda en el siglo X [164]. En España, si no en los tiempos

163. Cfr. Jugie, *o. c.*, p. 135-146.
164. Bachelet, art. cit., col. 986 sq.

de San Ildefonso, como solía decir un socorrido tópico hoy ya descartado [165], por lo menos en tiempos muy antiguos. Basadas en una Tradición propia también antiquísima, las Iglesias Bretonas, con Anselmo el Joven, Osberto de Clara y Eadmero, en los mismos tiempos de San Bernardo están ejerciendo una activa campaña por extender la fiesta; recordemos las palabras con que Eadmero comenzaba su obra.

Con certeza nos consta que en tiempos de San Bernardo eran ya muchas las Iglesias de importancia, además de la Lugdunense, las que habían aceptado la fiesta. Era difusión amplia del culto era un hecho que se imponía. Por eso, cuando poco después de San Bernardo comience la controversia especulativa, los escolásticos tendrán que partir de la admisión de tal hecho. Y es curioso seguirlos en sus acrobacias ideológicas para poder salvar la legitimidad de la fiesta, después de haber negado a María su inmunidad el pecado original.

Santo Tomás nos asegurará que, si bien se la llamaba fiesta de la Concepción, lo que en realidad se celebraba era la fiesta de la santificación; que, al no saberse el momento en que fué santificada, bien se la puede poner el día de su Concepción [166].

San Buenaventura no ve claro el cómo, ni parece encontrar escapatoria, e indirectamente nos confiesa él mismo su falta de lógica al decir que no le parece del todo condenable la fiesta.

Los Doctores de menor cuantía se pierden en una serie de distingos y subdistingos, concediendo *secundum quid* y negando *simpliciter* [167].

Y a esta fiesta de tan amplia resonancia ¿es posible que San Bernardo la llame «paucorum simplicitas imperitorum...»?

Algunos propugnadores de la sentencia inmaculista en San Bernardo ven aquí precisamente un argumento, o para negar la autenticidad de la carta, o para deducir que lo condenado por San Bernardo era la falsa interpretación de la fiesta con crasas desviaciones doctrinales [168].

Obsérvese la solución que da E. Vacandard en su elogiada *Vida de San Bernardo*:

> «Ce qui se passe en Angleterre lui échappe à peu près complètement. Il n'en perçoit que l'écho. Cependant des légendes croissent autour de la nouvelle institution, dans le but évident de l'accréditer. Bernard, qui avait l'oreille tournée du côté de Rome, n' en-

165. Cfr. Ballerini entre otros: «*Quaestio definitur, an S. Ildephonsus episc. toletan. Deiparae conceptae festum in Hispanis instituerit.* Publicado en *Sillog. Monumen.* v. II.

166. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua Conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius potius quam conceptionis, in die conceptionis ipsius. III, q. 27, art. II ad 3um.

167 Cfr. Jesús Goicoechea, VerVid (1947), 160 sq.

168. Ballerini, o. c., *De Sancti Bernardi scriptis...*, p. 709 sq.

> tend aucune voix qui l'instruise; Rome se taisait. C'est ce silence qui mit l'abbé de Clairvaux, naturellement hostile aux nouveautés, en garde contre le culte naissant de la Conception... L'établisement de la fête de la Conception ne lui paraît fondé ni en autorité ni en raison. D'autorité, il n'en connaît pas d'autre que la légende de l'apparition de la Vierge a Helsin... L'abbé de Clairvaux regarde cette légende comme apocryphe» [169].

En las líneas anteriores acabamos de apuntar una idea de la que no habíamos hecho mención antes: la autenticidad de la carta. Lógica y metodológicamente era un problema previo a lo anteriormente expuesto. Pero lo creemos un punto suficientemente esclarecido para detenernos en él. Por ello, sin darle mayor relieve lo trataremos aquí a modo de apéndice.

Entre los modernos el P. Ballerini, en su citada disertación, dedica una primera parte a solucionar las dificultades antiinmaculistas de la carta, en la forma ya clásica. Pero, dando un avance ulterior, dedica la segunda parte a solucionarlas *radicitus,* negando, o por lo menos poniendo en duda, la autenticidad de la carta [170].

La formulación de este problema viene ya de antiguo [171]. Resumimos brevemente la controversia:

En una de las cartas al Papa Eugenio, San Bernardo se quejaba de que habían sido falsificadas muchas cartas al refrendo de su nombre, y habían llegado a falsificar el sello con que las signaba; por lo que se había visto obligado a cambiarlo [172]. Este nuevo sello fué también falsificado. Pero esta vez fué descubierto el falsario. Era Nicolás de Claraval, el secretario particular de San Bernardo. Al verse descubierto el falso monje, huyó. En su aposento se encontraron tres sellos: el suyo, el del Prior y el de San Bernardo, «ipsumque non antiquum sed novellum» [173].

El falsario había logrado imitar a la perfección el estilo de San Bernardo. Esto supuesto, veamos si la carta en cuestión, 174, ad Canonicos Lugdunenses, presenta indicios de falsificación.

Esto parece deducirse, según sus impugnadores, del examen interno de la misma: entretejida, según Ballerini, de afirmaciones precipitadas,

169. E. Vacandard, *Vie de Saint Bernard abbé de Clairevaux.* (París, 1920), t. II, p. 82-83.

170. Op. cit., p. 745.

171. Cfr. Frassen, *Scot. Acad. De Verbo Incarnato,* t. I, d. 3, a. 3, s. 3, q. 1 (Roma, 1901), t. VII, p. 794-96; *Mens D. Bernardi de Immaculata S. Mariae Virginis Deiparae Conceptione exposita* ab Antonio Raimundo (Palma Mall., 1783), p. 74: Epistola 174 ad Canonicos Lugdunenses de Conceptione Sanctae Mariae, si non ad spureas ad dubias saltem est reiicienda. Cfr. P. Mir, *o. c.,* p. 50, nota 1.

172. «Periclitati sumus in falsis fratribus et multae litterae falsatae sub falsato sigillo nostro in manus multorum exierunt; ...Hac necessitate abjecto illo, novello quod cernitis, de novo utimur, continente et imaginem nostram et nomen». Epist. 284 ad Dominum Papam Eugenium. ML 182, 491.

173. *Epist.* 298 *ad Dom. Papam Eugenium.* ML 182, 500-501.

nútiles y objetivamente falsas, tan ajenas a la ponderación y recto sentir de San Bernardo.

Por otra parte, la datación de la carta se coloca con bastante seguridad hacia el año 1140. Nos consta que San Bernardo estuvo en Lyón hacia 1138 [174]. Después de su marcha escribe con mucho cariño a los amigos allí dejados. Uno de ellos, el Deán de la Catedral, es nombrado al año siguiente Arzobispo de Lyón. San Bernardo le escribe con grandes pruebas de afecto y amistad [175] y le recomienda ante el Papa Inocencio [176].

Ahora bien; en este ambiente afectivo de las relaciones literarias del abad de Claraval con la Iglesia de Lyón, hay que colocar violentamente la carta 174, brusca, acerba, sin ninguna alusión a personas conocidas.

Además, el determinar las fiestas no pertenece al Cabildo, sino al Obispo. ¿A qué escribir y atacar a los Canónigos? No es una injusticia y una imprudencia? Mal estaba tratándose de un Obispo desconocido; pero es inexplicable siendo el Arzobispo Fulcón, íntimo de San Bernardo.

Los biógrafos inmediatos de San Bernardo no hacen mención de este brusco encuentro epistolar con la Iglesia de Lyón.

Contra todos estos argumentos responden los defensores con menos afectividad y más lógica. Simplemente indicamos sus capítulos de argumentación.

Es un hecho históricamente innegable la falsificación de cartas con el nombre y sello de San Bernardo por Nicolás de Claraval. Pero es inútil ampliar e insistir en ello. Llevado al extremo nos haría dudar de la autenticidad de todas las cartas, evidente absurdo. Unicamente nos indica que no se puede sin discusión alguna aceptar como auténticas todas las cartas que vengan con el nombre del abad de Claraval. Pero la 174, en concreto, excluye toda sospecha.

Las falsificaciones ocurrieron unos tres o cuatro años antes de la muerte de San Bernardo († 1153). Las cartas al Papa Eugenio, en las que se queja de tal falsificación, están escritas hacia 1151. Mientras que el común parecer de los críticos coloca la datación de la carta ad canonicos Lugdunenses, casi 11 años antes, hacia 1140; más de cuatro años antes de que Nicolás, pasara del Monasterio donde era profeso, al de Claraval (hacia 1146) y, por lo tanto, mucho antes de que San Bernardo le nombrara su Secretario particular.

Se trataba, por otra parte, de una carta a todo un Cabildo, no a un particular. No parece fácil explicar cómo pudo pasar desapercibida la falsificación. Supone además demasiada audacia en el falsificador. Es imposible que San Bernardo no se enterara de tal falsía y pusiera pronto remedio.

174. *Epist.* 164 *ad Dom. Innocentium Papam.* ML 182, 323.
175. *Epist.* 173 *ad Fulconem.* ML 182, 332.
176. *Epist.* 171 *ad Dom. Papam Innoc.* ML 182, 331.

Es verdad, que no se nos conserva respuesta de los Canónigos al Santo Abad de Claraval; pero la fuerza de esta contraréplica es casi nula. No se nos conservan respuestas a todas sus cartas; ni se ve por qué se ha de conservar a ésta. Todo lo contrario; si tratara de una carta falsificada con tal audacia es más fácil que se nos conservaran las réplicas de San Bernardo.

Y si la carta no fué enviada a sus destinatarios, no se ve fácilmente el motivo de la falsificación; ni cómo llegó a ser ampliamente conocida y comentada por los teólogos occidentales. Porque enseguida veremos que su divulgación levantó polvareda de controversia. Por ella San Bernardo fué atacado duramente. Es imposible que San Bernardo se hiciera el desentendido tratándose de una cuestión doctrinal. Tenía una facilísima solución: decir que no era suya.

Pero es que, además, aun en la hipótesis de una falsificación, el sentir inmaculista de San Bernardo tampoco saldría bien parado. Si era notoria su posición favorable al privilegio, supondría una audacia pueril en el falsificador atribuirle públicamente la sentencia contraria.

Y, por supuesto, queda fuera de duda toda falsificación con posterioridad a la muerte de San Bernardo. Después de 1151, año en que fué descubierto su engaño y se vió precisado a huir, está fuera de razón el acudir a Nicolás de Claraval como posible autor de la carta. Pero es que, además, se conserva inserta en colecciones hechas en vida de San Bernardo, hacia 1146.

Por otra parte, en la disputa subsecuente, que enseguida veremos entre Nicolás de San Albano y Pedro Celense, en torno a la carta de San Bernardo, nunca se mueve cuestión sobre su autenticidad. Para Pedro Celense hubiera sido más expedita y radical la solución de negar la autenticidad de tal carta. La argumentación podíamos continuarla. No pretendemos, sin embargo, hacer exposición completa, porque esto nos supondría un estudio más amplio, fuera de nuestro propósito. Prescindimos igualmente del argumento y autoridad mucho más fundado y numeroso que el de los contrarios [177].

Queda, pues, fuera de duda la autenticidad de la carta.

IX. – Ecos de controversia. – Reacción contra San Bernardo

Es natural que la intervención de un personaje de tal prestigio como el abad de Claraval tuviera resonancia. La segunda mitad del siglo XII recoge ecos de controversia.

Los primeros indicios surgen con Nicolás de San Albano. Durante mucho tiempo éste fué identificado con Nicolás de Claraval, el secretario

177. Cfr. Edic. Horstius. París, 1641; Mabillon, París, 1667; 2.ª, 1690; 3.ª 1719.

de San Bernardo, falsificador de sus cartas. Hoy queda fuera de duda que se trata de una confusión de nombres, único y exiguo dato en que coinciden.

Hasta el célebre monasterio de San Albano, en Inglaterra, había llegado el eco de la carta de San Bernardo. Nuevo detalle difícilmente explicable en el supuesto de una falsificación [178].

La discusión la comenzó el monje de San Albano con su *Liber de celebranda Conceptione contra B. Bernardum* [178']. Pedro Cellense le responde [179] extensamente. La discusión hay que colocarla con posterioridad al año 1162 en que Pedro Cellense fué nombrado abad de San Remigio; pues en la carta se firma Petrus Sancti Remigii.

Nicolás de San Albano, según se deduce por la lectura de las réplicas y confrarréplicas, atacaba duramente a San Bernardo, por haber negado el privilegio de la Concepción sin mancha de María. «Dos veces atravesó el cuchillo el alma de la Virgen; en la Pasión, y al negar Bernardo su Concepción sin pecado [180]. El objeto directo del alegato de Nicolás de San Albano no era atacar personalmente a San Bernardo, sino defender la Concepción pura de María, negada por él. Pedro Cellense en su respuesta desenfoca un poco el problema. Su carta se dirige más bien en defensa del abad de Claraval, muerto hacía poco tiempo [181]. Del tema principal de discusión, la santidad inicial de María, hablaba también, pero con vaguedad de expresión e imprecisión de términos. Admitía, por lo menos, claramente la lucha de la concupiscencia en María; porque

> «tolle pugnam, arguía, tolles et victoriam. Tolle victoriam, tolles et coronam. Tolle coronam, tolles et gloriam. Ne ergo demas gloriam noli substraere pugnam; quia non coronabitur, nisi qui legitime pugnaverit».

Pero ¿excluye el pecado de origen? Quizá pretendidamente su posición es confusa y fluctuante. De esto se queja Nicolás en una segunda carta [182].

178. A no ser que, para explicar esta reacción desde los claustros de San Albano, nos pusiéramos a inventar hipótesis al estilo de la establecida por Ballerini en este punto. «Codicem in quo et ea ad Canonicos lugnunenses epistola contineretur (falsificada, ¡claro está!) in Angliam ad monasterium S. Albani, ubi Nicolaus degebat, perlatam aliquando fuisse; hunc autem epistola illa permotum... in litteris ad Petrum Cellensem datis acerba quaedam de Bernardo cuius nomine insignitam epistolam cernebat, conscripsisse». BALLERINI, *o. c.*, p. 766.

178'. MAGISTER NICOLAUS, *lib. de celebranda Conceptione contra Beatum Bernardum*. Edic. C. A. Talbot, Revue Benedictine 64 (1954), 92-117.

179. PETRI CELLENSIS, *Epistola* 171 *ad Nicolaum Monachum S. Albani*. ML 202, 613-622.

180. Dominae nostrae animam non solum in passione Filii gladio transfixam, sed etiam in Conceptionis suae contradictione. Epist. 171 ad Nicolaum. ML v. c., 617.

181. «Vita eius (Bernardi), fama eius, opera, scripta, miracula, fides, spes, caritas, castitas, abstinentia, sermo, vultus, habitus et gestus eius... ipsa sunt qui testimonium perhibent de eo». Col. 617-18.

182. *Epist.* 172 (entre las de Pedro Cellense) *Nicolai monach. S. Albani ad Petrum*. ML 202, 622-628.

Esta hay que colocarla con posterioridad al año 1174 en el que San Bernardo fué canonizado por Alejandro III; porque Nicolás hace alusión a este reciente hecho. Se queja del desenfoque del problema por parte de Pedro. El no ha querido obscurecer la gloria de Bernardo. El disentía su sentencia antiinmaculista. Y esto lo puede hacer lícitamente.

> «Nuper est in Ecclesia canonizatus et ab humano iuditio exentus. Exentus, inquam, est, ne de gloria eius dubitemus; sed non ut minus de eius dictis disputemus... Ego autem, etsi dissimili scientia, simili tamen conscientia, sic veneror beatum confessorem Bernardum, ut laudem et amem eius sanctitatem, qui nec amem, nec laudem eius praesumptionem in Matris Domini Conceptionem [183].

Y en cuanto al problema principal le recrimina el que se exprese con tan poca claridad

> «Dicis, eam sine peccato sensisse peccatum, Fateor me nescire quid velis dicere» [184].

Pero con lógica férrea va distinguiendo todos los sentidos posibles de tal cláusula y refutándolos con vigor. Incidentalmente propone un principio mariológico, digno de tenerse en cuenta:

> «Praesumuntur multa de Virgine, quae nusquam leguntur (in S. Scriptura); et praesumptionibus standum est, donec probetur in contrarium. Singularis virginis privilegium non habet similitudinis consortium» [185].

Pedro Cellense se sintió herido por la dureza de expresión de su adversario; la controversia se había convertido en una desagradable disputa personal [186].

En esta nueva carta ya se firma Petrus Garnotensis electus. Pedro, abad de San Remigio, fué elegido para esa sede a finales del 1180 o comienzos del 81. En esa fecha, pues, hay que colocar dicha carta.

Han pasado ya varios años desde que comenzaran a cruzarse los alegatos entre ambos personajes. En esta carta el pensamiento de Pedro Cellense ha ganado en claridad y precisión. La disputa ha quedado plenamente centrada. Ya no se interfiere para nada cuestión alguna sobre la fama de San Bernardo. Toda ella trata únicamente del punto central

183. *Ibídem*, col. 623.
184. *Ibídem*, col. 625.
185. *Ibídem*, col. 626.
186. «Epistola tua multifarie dentata, dum me acerrime mordere intendit, dentes suos in semet elisos non injuria collidit... Nostram irrides simplicitatem, nec mirum; non enim tenes veritatem. Contra legem, fratris tui turpidinem revelas, non quae est, sed quam fingis». *Epist.* 173 *Petri ad Nicolaum*. ML 202, 628.

e la disputa, la santidad de María. Y ahora expresa con claridad su pensaniento. A pesar el ardor con que han disputado, se ha dado cuenta de que mbos coincidían en el fondo [187], y para que no le quede lugar a duda ormula con claridad su sentencia inmaculista:

> «Virginem laudas, et ego laudo. Praedicas sanctam, et ego. Extollis, super choros angelorum, et ego. Dicis immunem ab omni peccato, et ego... Credo dico, assero, et juro Beatissimam Virginem nostram in aeterna praedestinatione singulari privilegio munitam, nec a sua conceptione in aliquo violatam; sed semper mansisse et permansisse illibatam» [188].

Esta repentina formulación del privilegio mariano por Pedro Cellense, si cabe con más claridad y precisión que por su adversario, nos produce cierta admiración. Entonces, ¿cuál ha sido la razón de esa larga disputa de años, con duros ataques mutuos? ¿De qué se discutía?

Quizá pudo ser que Pedro Cellense creyera que el fin directo del monje de San Albano era el ataque contra la fama de Bernardo de Claraval —todavía no canonizado—, y determinara salir en su defensa. Al advertir, por las cartas posteriores de Nicolás, que lo único pretendido por éste era vindicar la pureza original de María, confiesa que en este punto no hay ugar a discusión, porque ambos coinciden.

Pero quizá varios indicios nos permitan entrever una evolución en el pensamiento de Pedro Cellense, ganado a la causa inmaculista por los argumentos de Nicolás de San Albano.

En éste, desde el primer momento, aparece claro y centrado el núcleo de la disputa y el término de su argumentación. En Pedro Cellense se va notando, por el contrario, un avance de perfección en la lente de su enfoque. Al principio sólo cree que se trata de una ofensa a San Bernardo, cuya reparación pretende. Después, ya se centra en la santidad de la Virgen, pero hablándonos, en forma confusa, sobre una lucha ulterior de María contra el pecado. Y cuando su adversario no le admite esta posición ambigua y pide aclaraciones, él no le contesta directamente, mencionando y explicando el sentido dudoso de sus expresiones, sino declarando simplemente que él siempre ha defendido la inmunidad de María de todo pecado.

Pero entonces quizá advirtió que quedaba en posición poco airosa. ¿Por qué había promovido una discusión que ahora aparecía como un inútil cruce de palabras, pues ambos coincidían en la tesis disputada? Pudo ser

187 Quamvis autem more vervecum ad invicem nostra tentaverimus cornua, et verborum diversos hinc inde protulerimus sonos, tamen unus et simplex oculus utriusque nostrum in eius obsequio et famulatu numquam caligavit. *Ibidem*, col. 628.

188 *Ibidem*, col. 631, 632, 628.

que esto le moviera a buscar un punto real de divergencia con Nicolás de San Albano. Lo cierto es, que, al final de su carta, incidentalmente y con suma brevedad indica un punto de disconformidad con Nicolás de San Albano. Aunque él admita la doctrina inmaculista, no se debe hacer propaganda pública sin contar con Roma.

> «Si vero extra communitis monetae formam vis fabricare aliam, quam non aprobaverit sedes Petri, cuius est approbare, vel improbare ordinem universalis ecclesiae, pedem sisto, et terminos constitutos non transgredior» [189].

Quizá se trate de un último reducto psicológico del que se siente convencido por los argumentos del contrario y acepta sus conclusiones, pero sin concederle del todo la victoria.

Sea lo que fuere, lo importante es constatar que en la segunda mitad del siglo XII, a raíz de la carta de San Bernardo, dos monjes, desde puntos distantes, coinciden en proclamar públicamente a María libre del pecado de origen.

* * *

Pero son bastantes más los escritos inmaculistas que nos ha conservado esta segunda mitad del siglo XII.

Tres son los más célebres, los de Abelardo, Pedro Cantor, y Pedro Comestor [190]. Las obras, aunque escritas en la segunda mitad del siglo XII, son casi con certeza seudónimas. Ni Abelardo, ni Pedro Cantor, parecen sus autores. Y la identificación de Pedro Comestor, que suscribe la tercera, es sumamente problemática. Sus autores nos son, por tanto, desconocidos.

El P. Le Bachelet cita otros escritos inéditos de este mismo tiempo conservados en las abadías de Heiligenkreuz y Zwett de autores también desconocidos [191]. El primero de ellos, *Sermo de Conceptione*, está anotado por un monje cisterciense, en sentido contrario al del texto y refutando sus argumentos [192].

189. *Ibidem*, col. 632.

190. *Tractatus magistri Petri Abelardi de Conceptione Beatae et gloriosae Virginis Mariae; Venerabilis Petri cantoris parisiensis doctoris celeberrimi... sermo de Conceptione Beatissimae Virginis Mariae; Sermo Petri comestoris de Immaculata Conceptione Mariae Matris Dei.* Publicados por el P. PEDRO DE ALBA, O. F. M., *Monumenta Antiqua* (Lovaina, 1684), t. I, pp. 107-138; II, 12.

Cfr. A. NOYÓN, *Notes bibliografiques sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée Conception*: BullLittEccl (1911), p. 177-183; 286-293: *Un traité sur la Conception attribué à Abélard*; (1916), 220-228: *Un sermon attribué à Pierre Cantor*; y (1920), 293-308.

191. *Sermo de Conceptione Dei Genitricis et semper Virginis Mariae; Sermo Unde Supra*; item *Unde Supra*. Cfr. BACHELET, art. cit., col. 1020.

192. Beatus Bernardus, dice en una de ellas, Pater noster, fecit libellum vel tractatum ad canonicos lugdunenses, scribens eis et probans Conceptionem B. Mariae sanctam non esse, evidente auctoritate Divinae Scripturae ostendens. Sancto Bernardo plus credendum quam huic (el autor del Sermón que anota) scribenti.

En la imposibilidad de un estudio detenido y particular, reseñamos revisimamente algunos puntos. Su argumentación escriturística nos presenta la formulación incipiente del argumento positivo, que más tarde se hará clásico, en favor de la tesis inmaculista. Es verdad que muchos de los textos son citados en un sentido puramente acomodaticio, por ejemplo muchos versículos de los Salmos: ipse fundavit eam altissimus (Ps. 86, 5). In sole posuit tabernaculum suum (Ps. 18, 6); o el texto del Génesis 48, 22: Do tibi partem unam extra fratres tuos. Pero Comestor utiliza ampliamente el texto «Inimicias...» y la salutación angélica. Pseudo-Abelardo desarrolla los simbolismos del V. Testamento y del Cantar de los Cantares. Y siguiendo la línea que dejara Eadmero se emplean a fondo en probar la conveniencia del privilegio.

Este movimiento de reacción contra la tesis maculista del abad de Claraval, nos recoge otro detalle, en sí nimio y sin importancia, que no merecería la pena comentar; pero que inexplicablemente adquirió una influyente resonancia en la controversia. Nicolás de San Albano, en su segunda carta a Pedro Cellense, relata la famosa visión de la mancha en el pecho de San Bernardo [193]. Resumimos su relato.

A un hermano de la abadía de Claraval se le aparece una noche San Bernardo vestido de blanco, pero con una mancha negra en el pecho. Según la explicación del Santo se debe a su negación de la blancura inmaculada de María. El Capítulo General Cisterciense, a quien el Hermano comunicó su visión, no quiso darle fe alguna. «Maluitque abbatum universitas, Virginis periclitare gloriam quam Sancti Bernardi opinionem. Non sic Paulus, non sic...».

La noticia de la visión, tan del gusto de la mentalidad medieval, se extendió rápidamente; incrementando el ardor de la controversia. El hecho fué traído y llevado por los controversistas, no sólo contemporáneos, sino incluso bastante posteriores. Ahora nos parece inconcebible cómo sobre un hecho tan nimio y simple se pudieran gastar tantas energías y tiempo. Para algunos era argumento decisivo en la controversia en favor del privilegio; el mismo San Bernardo, después de muerto, se había retractado (!). Los contrarios se revolvían en invectivas y la llamaban embuste. Torquemada en Basilea la calificaba de sueño de monje insensato, embuste de algún inmaculista, o ilusión del demonio que envidiaba la saludable doctrina maculista del santo abad. Para el exaltado P. Bandello era nada menos que herejía el atribuir tal mancha a San Bernardo.

193. *Epist. cit.* 172. *Nicolai Monach.* ...ML 202, 623-624.

X.—Finales del siglo XII

Hace ya varios años que Bernardo de Claraval ha sido canonizado. Su carta a la Iglesia de Lyón queda en la lejanía. Pero por una de esas paradojas, no raras en la historia de los dogmas, la controversia de San Bernardo iniciada con signo negativo ha supuesto un balance final positivo en los problemas; con un notable progreso de la creencia y de la fiesta.

En pleno siglo XII, muchos siglos antes de la definición dogmática, un siglo antes de Tomás de Aquino, una amplia corriente de pensadores y de teólogos propugnan con claridad el privilegio mariano. No se trata ya de una profesión más o menos implícita. Es la formulación diáfanamente explícita que hemos podido apreciar en alguno de los textos citados anteriormente y que nos puede resumir uno entresacado del anónimo de Heiligenkreuz:

> «Credo Conceptionem Beatissimae Virginis, et ipsam Conceptam fuisse sanctam et sanctificatam a Spiritu Sancto, ac in ipso actu dum conciperetur, per gratiam qua plena fuit ab omni originali labe mundatam» [194].

Pero el movimiento de oposición no ha cedido, el siglo XII recoge el fluir paralelo de ambas corrientes positiva y negativa. Prescindiendo de momentos aislados ninguna ha conseguido una especial prevalencia sobre la otra. Pero en un tanteo mutuo han estado midiendo sus fuerzas.

Hacia 1152 el benedictino alemán Boto de Prüfening, condena el nuevo movimiento de piedad irreflexiva que da en introducir nuevas fiestas, como son la de la Trinidad, Transfiguración y, lo que es más absurdo, la Concepción de María.—Obsérvese de nuevo el carácter inicialmente práctico de la controversia.

Juan Beleto (Beleth), maestro de la Universidad de París, cree que se debe prohibir la fiesta, «In peccato namque Concepta fuit» [195]. Y en efecto el inmediato sucesor de Pedro Lombardo en la sede de París, fundándose en esta oposición de los profesores de la Universidad, prohibe la celebración de la fiesta.

El autor del «Mitrale», Sicardo, Obispo de Cremona, dedica el libro IX de su obra a la mención de las fiestas litúrgicas de los Santos; en el capítulo 43 menciona brevísimamente la fiesta de la Inmaculada, que él también cree se debe abolir, por tener un fundamento dogmáticamente falso [196].

Además, en el cuadro de los defensores no todo era luz, ni mucho menos. A pesar de sus laudables esfuerzos, el problema estaba fundamentalmente desenfocado y mal planteado. Difícilmente, por tanto, podrían

194. Cit. por BACHELET, art. cit., col. 1021.
195. *Rationale divinor. officiorum.* ML 202, 149.
196. ML 213, 421.

encontrar la solución recta a las múltiples dificultades urgidas por los adversarios. Se desenvuelven en un notable confusionismo en el uso incoincidente del término concepción, esencial en la controversia.

Pero el gran nudo de la dificultad que los hace internarse en una maraña de disquisiciones absurdas, es la conexión establecida, problema intangible para ellos, entre Concepción activa-concupiscencia-pecado. Se da conexión necesitante entre la concepción activa, sometida a la ley de la concupiscencia, y la concepción pasiva en pecado.

Si María ha sido concebida según las leyes ordinarias de la generación, ha debido contraer el pecado. Habrá, pues, que negar el supuesto, excluyendo a María de la ley ordinaria.

Para muchos defensores todo el problema quedaba centrado en este dilema. O María ha sido concebida virginalmente, o de lo contrario ha sido maculada por el pecado. Los adversarios ven por aquí un camino abierto de ataque y se lanzan a fondo. Ante su urgencia, el siglo XII nos va mostrando un repliegue progresivo de la defensa a reductos cada vez más extravagantes y problemáticos. Sorprendamos un diálogo en la disputa.

Defensores: Que la Concepción activa estuvo maculada por la concupiscencia, *transeat*; pero de ahí no parece deducirse que el término, María, deba haber sido concebida en pecado. «Concepta est forsitam in utriusque parentis delicto Virgo Maria, sed ipsa santissima» [197]. Porque deben ustedes distinguir entre concepción activa y concepción pasiva: «Est conceptio concipientes et est conceptio conceptae prolis» [198]. Por lo tanto, si hubo algún pecado y desorden, éste hay que atribuirlo a los padres, no a María. «Parentum potius erat quam Mariae, quae nondum erat» [199].—En el camino de solución acababan de dar un sólido avance. Pero los adversarios insisten.

Adversarios: Pero, señores: ¿dónde dejaron la lógica? Si el principio del acto está manchado y sometido a la ley del pecado, también lo estará el término, el cuerpo, término inmediato, primero y después el alma de María.

Nos puede parecer inexplicable, que hombres del talento y penetración teológica cuales eran los defensores, se sintieran acuciados por esta dificultad, que en nuestra mentalidad actual nos parece un poco absurda. Pero los teólogos son hijos de su tiempo y de las teorías entonces en vigor.

Defensores: (Primer repliegue). Vamos despacio. ¿Pero quién les ha dicho a Vdes. que la concepción activa de Joaquín y Ana estuvo manchada por la concupiscencia? El placer carnal no intervino en el acto de aquellos dos santos que iban a traer al mundo a la Madre del Salvador.

Quid enim nos impedit credere hanc gratiam Dominus paren-

197. Petrus Comestor, op. cit., en Alba y Astorga, *o. c.*, p. 9.
198. *Ibidem*, p. 8.
199. Pseudo-Abelard., *o. c.*, p. 123.

> tibus sui genetricis posse et velle conferre, ut absque omni carnalis concupiscentiae labe sanctissimum illud corpusculum generarent? [200].

Para Pseudo-Pedro Cantor esto no es ya una suposición, es un hecho:

> «Eius generatores in eius generatione non contraxit stimulantis lascivia libidinis, sed praeoptatae spes sobolis, sed obedientia angelicae admonitionis».

La solución era plenamente «satisfactoria» (?); desaparecida la causa, cesaba el efecto.

Hay que notar, no obstante, que existen chispazos aislados de solución por caminos más razonables. El mismo Pseudo-Abelardo se atreve a poner en duda el intangible principio del desorden en el acto generativo. ¿Cómo puede llamarse desordenado y sucio, e incluso pecado, el acto al que debe el género humano su conservación? Esta nueva idea es recogida a finales de siglo por un monje de la abadía Cisterciense de Heisterbach (Alemania). El no admite la fiesta —ciertamente habla del culto a la concepción pasiva incoada— pero relata que otros la propagan arguyendo que en la generación activa no hay pecado alguno; puesto que los tres bienes del matrimonio: fides, proles et sacramentum excusan de todo pecado la delectación concomitante [201].

En otra dirección se aprecian también bengalas de luz sobre la maraña de dificultades a que les llevaba el uso equívoco de la palabra concepción. El Pseudo-Anselmo, autor del *Sermo de Conceptione Beatae Mariae* [202] y Alejandro Neckam apuntan la distinción entre concepción carnal y concepción espiritual, clave que les podía haber sido de importancia suma para la solución de las dificultades que les urgían.

Sin embargo, estos caminos de solución recta no son aprovechados suficientemente. El Pseudo-Abelardo sigue a sus compañeros en el repliegue; el monje de Heisterbach impugna la fiesta; Neckam se orienta por una santificación *in utero* y Pseudo-Anselmo vuelve a enredarse en el equívoco: «celebremus igitur hodie dignis officiis utramque eius conceptionem venerabilem, spiritualem videlicet et humanam» [203].

Negando, pues ,el supuesto de los adversarios han llegado a una solución tranquilizadora: purificar la concepción activa de María y en consecuencia su carne. Esto era suficiente incluso para salvar el culto a la concepción pasiva incoada; pero así quedaba sobre todo a salvo la concepción inmaculada estricta en el momento de la animación; puesto que al

200. *Ibidem*, p. 129.
201. Cfr. Le Bachelet, art. cit., 1036.
202. ML 159, 319.
203. *Ibidem*, 323.

no estar manchada su carne, ésta no inficionaría al alma, según su teoría de la contracción del pecado original.

Aquí hay que centrar las célebres interpretaciones y acomodaciones del texto de San Pablo a los Romanos XI, 6: «Si delibatio sancta, et massa; et si radix sancta est, et rami», citado por todos los autores.

Pero esta pacífica solución pronto iba a quedar fuera de combate. Los adversarios traían armas de más largo alcance. En su distinción XXX, Pedro Lombardo, explicando la voluntariedad del pecado original, formula su teoría de la continencia seminal en Adán. El pecado inficiona físicamente el cuerpo de Adán, infección que se va transmitiendo en la generación [204]. Ya no hay problema de si en el acto de la generación influye la concupiscencia; o si María fué concebida según las leyes generales. Aunque su concepción activa fuera santísima, obra de padres justos, como decían los defensores, la partícula que había dado comienzo a su cuerpo tenía la impronta mórbida que contrajera en Adán. Al infundírsele, el alma será contaminada con el pecado.

Ante esta nueva dificultad, el repliegue se convierte en retirada hacia reductos sumamente problemáticos. Ya no basta purificar la carne de María en el momento de la concepción; hay que buscar una purificación previa de la partícula que habrá de formar su cuerpo. Así surge la famosa teoría de la partícula conservada por Dios pura y limpia de infección, en el cuerpo de Adán. Esta fué transmitiéndose a través de todos los ascendientes hasta formar el cuerpo de María y el de Cristo.

Ahora el texto de la Escritura aducido en favor de esta extraña teoría está tomado de la carta a los Hebr. 7, 9-10: Et per Abraham, et Levi qui decimas acepit, decimatus est, adhuc enim in lumbis patris erat, quando obviavit ei Melchisedech». En torno a él, como antes en torno a Romanos, 11, 6, surge una amplia disputa [205].

* * *

Pero el problema planteado por Pedro Lombardo suscitaba otras dificultades en el campo de la mariología y cristología a las que tenían que hacer frente los mismos adversarios que urgían la teoría del maestro con-

204. «Transmissit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum, quando eos procreavit... Et inde formatur corpus filii... suique multiplicatione sine rei extrinsecae adjectione, auctum est, et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora; et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis, usque ad finem humani generis. Lib. II, d. 30, n. 13.

205. Esta parece ser la sentencia resucitada por Rosmini, después de la definición (1887): «Ad praeservandam B. Mariam a labe originis, satis erat ut incorrumptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso daemone e quo incorrupto semine de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur Virgo Maria: (Propositio 34, damn. in Decreto S. Off. 14 Dec. 1887), D. 1924.

tra los defensores del privilegio. Y por un extraño vórtice ideológico este nuevo problema vuelve a tener relación con la Inmaculada.

Si la carne de María no fué purificada, la partícula de la que por obra del Espíritu Santo se formó el cuerpo de Cristo, estaría tarada con la impronta mórbida. Y Cristo contraería el pecado; absurdo que ni se puede plantear. Hay, pues, que proponer una purificación de la carne de María. ¿Cuándo?

Aquí surge otro de los conocidos problemas entre los teólogos del siglo XII: la purificación de María «a peccato originali», según su fórmula, el día de la Anunciación, por obra del Espíritu Santo. El problema nos es conocido desde la edad patrística. San Juan Damasceno habla de ella en varios pasajes:

> Spiritus autem vis sanctificans superveniens expurgavit sanctamque reddidit et veluti praerigavit. Tunc itaque Tu, qui Patris terminus ac Verbum est, nihil circunscriptus, in ea demoratus est [206].

Otros Padres se expresan en idéntico sentido [207].

Entre los teólogos del siglo XII abundan los testimonios que pudieran aducirse.

> «Spiritus Sanctus superveniens, ab omni originali peccato liberam redidit et ab omni actuali peccato, si quod illud erat, emundavit» [208].

Pedro Lombardo se expresa así:

> Mariam quoque totam Spiritus Sanctus in ea praeveniens, a peccato prorsus purgavit et a fomite peccati etiam liberavit vel fomitem ipsum penitus evacuando (ut quibusdam placet) vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus extiterit» [209].

Los teólogos griegos disidentes, posteriores a la desintegración doctrinal de la tradición inmaculista, no dudan en interpretar las locuciones patrísticas en el sentido de una verdadera purificación del pecado original [210]. Como indicamos más arriba [211], tal interpretación es insostenible.

206. Homil. I *in Dormit. Beat. Virginis Mariae*. MG 96, 703-704.
207. San Cirilo de Jerusalén: Cat. 17, 6. MG 33, 976.
San Gregorio Nacianceno: MG 36, 325, 663.
San Efrén: Opera Graeca (Edic. cit.), t. II, p. 270.
208. Homil. Domin. IV, ML 174, 41.
209. Lib. III, d. 3.
210. Cfr. Jugie, *o. c.*, p. 120 sq.
211. Cfr. pp. 179 sq.

Mucho más en los teólogos del siglo XII que, por lo menos, unánimemente admiten una santificación *in utero* antes del nacimiento.

Tratándose de los teólogos adversos al privilegio inmaculista, la solución, teniendo en cuenta su teoría sobre el pecado original, antes reseñada, no ofrece mayor dificultad. En su santificación, como los cristianos en el bautismo, con la infusión de la gracia, María es librada del pecado original; pero «ut reatus culpae»; la concupiscencia sin embargo permanece maculando su carne con esa impronta mórbida que en la generación se transmitirá al nuevo cuerpo formado, manchando el alma cuando se infunda.

Si en esas circunstancias María hubiera concebido a Cristo, la carne del hombre Dios hubiera surgido manchada. Para evitarlo, el Espíritu Santo, momentos antes de la Encarnación, «superveniens in ea» la purifica de la *concupiscencia,* que lícitamente se puede denominar pecado, como lo hace el apóstol en su carta a los Romanos, llamándola «E amartia». Como puntualiza el Tridentino, se trata de una denominación metonímica: «quia ex peccato est et ad pecatum inclinat» [212].

Esta es la solución que en el siglo siguiente, perfilados ya los términos, propone el mismo Alejandro de Ales [213].

Más extrañeza podía causar, el que los más ardientes defensores del privilegio hablen también con plena tranquilidad de esta purificación de María el día de la Anunciación. La solución precedente parece insuficiente; puesto que, aunque sólo se trate de una purificación de la concupiscencia, reliquia y efecto del pecado original, una vez perdonada la culpa, esto supondría que lógicamente admitían la causa, en contradicción evidente con sus anteriores asertos.

Ya en otro lugar, al tratar de San Anselmo, apuntamos la solución. Entre una Inmaculada en sentido pleno, libre del pecado y del *fomes* y una concepción en pecado, teológicamente es posible un término medio: la concepción sin reato de culpa, pero con la tara de la concupiscencia que la haga carne de pecado, objeto de una purificación ulterior.

Mayor dificultad pudiera surgir de que así se expresen los mismos

212. Ses. V, can. V. (D. 792).

213. La cuestión que Ales se plantea es «utrum B. Virgo fuerit sanctificata a culpa» (in Conceptione Filii): «Dicendum, distinguendo, quod peccatum aliquando dicitur poena peccati... aliquando fomes... aliquando reatus ipsius peccati... Si peccatum dicatur poena peccati, dicendum est quod caro Virginis ante conceptionem Filli fuit obnoxia peccato, et forte post conceptionem. Si vero peccatum dicatur reatus peccati..., hoc modo nec caro ipsius nec anima fuit obnoxia pecato a statu primae sanctificationis. Si vero peccatum dicatur fomes peccati... secundum quod vitiat personam, non fuit obonoxia peccato post primam sanctificationem; secundum quod comparatur ad naturam non fuit obnoxia pecacto post secundam». (Esta última distinción la explicaremos más adelante, al tratar de su sentencia con respecto al privilegio de la Inmaculada, pág. 127-131). *Summa theologica,* lib. III, p. I, t. II, q. II, m. III, c. II, a. I. Resp. (edic. Quaracchi, 1948), t. IV, p. 122-123.

defensores de la partícula pura que parecen excluir toda maculación de concupiscencia, desde el primer instante. Pero según sus expresiones tal purificación, para ellos consiste solamente en un aumento de pureza, por la infusión, con el don de la divina Maternidad, de una superplenitud de gracia. A la vez que así se manifiesta su pureza inicial plena e inmaculada. En el sentir de Alejandro de Ales:

> «Supposito quod fuerit sanctificata in prima sanctificatione ab istis difficultatibus..., dicitur res fieri cum innotescit; non vult ergo dicere quod prius non esset castificata a sorde vitiorum, sed quod tunc castitas eius manifestius apparuit, quando Filium suum concepit» [214].

Notemos, para concluir, un detalle interesante. Durante este período no se ha hablado ni planteado problema alguno sobre la célebre dificultad de expresión constante en los siglos siguientes: exención de pecado = exención de redención. Esto supone un progreso ideológico posterior.

Pero en este momento la piadosa creencia va a pasar de las Iglesias a las aulas; de manos de los devotos, a manos de los teólogos. Va a comenzar la controversia especulativa.

B) NUDO

XI.--Controversia especulativa

Recordemos la censura con que Antimio VII de Constantinopla, en nombre propio y del Santo Sínodo respondía a la Encíclica de León XIII [215]. «La Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica, en los siete Concilios enseña que sola la encarnación milagrosa del Hijo único y Verbo de Dios, por el Espíritu Santo y la Virgen María, ha sido pura e inmaculada. Pero la Iglesia papista ha introducido otra vez innovaciones, hace apenas 40 años, al proclamar el nuevo dogma de la Concepción Inmaculada de María Madre de Dios y siempre Virgen. Dogma ignorado en la antigua Iglesia y violentamente combatido en otros siglos por los más ilustres teólogos papistas».

Es el escándalo histórico en la evolución de este dogma mariano. Doce siglos de historia nos han mostrado una tradición clara en favor del privilegio. Tradición recogida por Pío IX en su Bula definitoria y por Pío XII en su constitución «Fulgens corona», en la indición del Año Mariano.

Paralela a ella ha ido también fluyendo en la Iglesia occidental, a partir del siglo V una corriente adversa. El siglo XII con sus luces y som-

214. L. c., p. 123.
215. Antim. VII, Ἐγκύκλιος Πατριαρχικὴ καὶ συνοδικὴ ἐπιστολή [10]. Costantin. 1895.

ras ha supuesto un balance positivo en la profesión explícita de la creen-ia. De pronto el siglo XIII supone un corte brusco. Los primeros años rascurren en un silencio alarmante. Y en esa mullida quietud de varios años se van apagando los últimos ecos, desenfocados si se quiere, pero valientes y decididos, de la anterior controversia. Y cuando Ales, Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino vuelvan a agitar el problema, propiamente no se puede hablar de controversia; no se disputa, casi se coincide, como en problema resuelto en la negación unánime de la Con-cepción Inmaculada de María. Una brusca obscuridad cierra el horizonte que por obra de los controversistas de los siglos anteriores comenzaba a despejarse. La oscuridad se hace cada vez más densa.

Los grandes escolásticos se inclinan con plena tranquilidad por la negativa, como si nunca en la Iglesia se hubiera defendido lo contrario. Recojamos el curioso testimonio de San Buenaventura († 1274):

> «Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem».

A la sentencia contraria la denomina: «communior, rationabilior et securior. Communior, inquam, quia omnes fere illud tenent, quod B. V. habuerit originale» [216].

Es un problema difícil; quizá todavía en vías de estudio y aclaración. Dios quiso que la grandeza de María y la infalibilidad de la Iglesia brillaran más al contraste, en la humillación de los grandes ingenios de la teología. Aquí radica el enfoque en la apología del siglo XIII.

Preocupados ante la dificultad que deja formulada Antimio VII, muchos apologetas del dogma han insistido en convertir a los teólogos del siglo XIII en defensores de la Inmaculada. Sin advertir, por el contrario, que esta oposición de los mayores teólogos católicos, a una verdad que más tarde llegaría a ser dogma de fe, es un sólido argumento apologético en defensa de la recta evolución del dogma, contra los ataques del protestantismo y del modernismo. Los dogmas no son creación de los teólogos. Ahí está bien claro el dogma de la Inmaculada, que se impuso contra el parecer unánime de los grandes escolásticos.

Esto, sin embargo, no excusa al historiador del serio problema histórico que tal actitud suscita. En el fondo tenemos que reconocer que ignoramos con exactitud las causas.

Es verdad que esta obscuración del dogma de la Inmaculada no es un caso único en la teología escolástica. Recuérdese, citando un ejemplo más conocido, la controversia sobre la posibilidad, con solas las fuerzas naturales de una disposición positiva a la gracia. La *realidad* del problema

216. In III Senten. D. 3, p. 1, a. 1, q. 2. Resp. (Edic. Vives, París, 1865), . IV, p. 64; 63.

había quedado suficientemente delineada y clara en la lucha contra el pelagianismo y semipelagianismo. Incluso la intervención magisterial del Concilio de Orange (D 177) parecía haber zanjado toda ulterior disputa.

Nunca, sin embargo, en la tradición patrística se había utilizado el término explícito «disposición». La novedad del término aristotélico, recién introducido en la teología del siglo XIII, desorienta a los escolásticos. A esto se añadía su ignorancia histórica de los términos en que se había desarrollado la controversia semipelagiana. El hecho es que la tesis de la imposibilidad de disponerse positivamente a la gracia con solas las fuerzas naturales, tan claramente delimitada en la Tradición primeva, se ve repentinamente oscurecida en los tiempos de la Escolástica; y solamente con Suárez volverá a su plena luz. La desorientación en este problema nos la puede indicar la posición de Santo Tomás. Quien en sus primeros escritos (In II Sententiarum D. 27.28) admitía la disposición positiva a la gracia habitual sin el auxilio de la gracia interna. Más tarde, en un giro completo, no admite ni siquiera la mera disposición negativa.

En el problema que nos ocupa han sido varias las causas indicadas por los historiadores del dogma. Contra los escolásticos del siglo XIII no se puede urgir demasiado la existencia de la Tradición Patrística antigua favorable al privilegio. Nos es conocida su ignorancia de la documentación positiva de la antigüedad cristiana; sobre todo la Oriental —precisamente la más rica en contenido inmaculista— debido a su impericia en las lenguas orientales.

> «Scholastici illius aetatis Doctores, dice el P. Perrone, in iis versabantur temporum rerumque adjunctis, ut tum ob veterum Ecclesiasticorum monumentorum inopiam; ob artis criticae negletum, tum etiam, ad Graecos atque Orientales PP. quod attinet, ob linguarum imperitiam et versionum defectum, germana PP. Antiquorum scripta maximam partem ignorarent» [217].

Pero creemos que influyen además otras causas más próximas y reales.

La posición ideológica de San Bernardo en el problema, influye notablemente. Su autoridad entre los escolásticos es preeminente e indiscutible.

Por otra parte, los Libros de las Sentencias, han quedado constituídos texto oficial de las Universidades. En el breve recuerdo incidental que el Maestro dedica al tema, es opuesto al privilegio. ¿Para qué en una cuestión tan problemática y oscura, y sin mayor transcendencia, apartarse del Maestro? En otros puntos discutibles disentirán de él; pero ante argu-

217. *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu,* p. 2, cap. V. «Quod ad veteres quosdam theologos spectat, dicimus eos doctrinam patrum, praesertim orientalium magna ex parte ignorasse. Secus enim non intelligitur quomodo veritatem revelatam de qua loquimur in dubium revocare potuerint». Tepe, *de Verbo Incarnato,* prop. 92, Schol. 6, n. 1113.

mentos que su juicio valorará de peso. Mas en el caso presente ocurre todo lo contrario. Sólo ven por doquier dificultades que confirmen la posición del Lombardo.

Esto constituye en realidad el punto neurálgico que explica el proceder de los grandes maestros del siglo XIII. Los defensores del siglo XII habían afirmado el hecho; pero prácticamente no había establecido explicación alguna positiva, teológicamente razonable. Para ellos no existen más dificultades que explicar cómo pudo verificarse la purificación de su carne de pecado y problemas similares. No se han planteado dificultad alguna teológicamente seria.

Los Maestros del siglo XIII someten el problema a una crítica severa; en teología un problema nunca se le puede considerar aislado; interviene la analogía de la fe. Si está en abierta oposición con alguna verdad ya adquirida y no se ve el modo de salvarla, es inútil seguir discutiendo; no se lo puede admitir. Ellos se enfrentaban por vez primera con un cúmulo de dificultades contra la nueva doctrina, que nadie había formulado, mucho menos resuelto. Esto hace bastante explicable su posición.

La fuerza de las dificultades

Todas las dificultades que insistentemente van repitiendo en sus «sed contra» las podíamos sistematizar así:

I. Escriturísticas:

1) Romanos 5, 12 - 18: «Quia omnes peccaverunt». Eph. II, 3: «et eramus natura filii irae». El Apóstol enuncia la universalidad del pecado original para todos, no formula excepción alguna. ¿Con qué derecho se excluye a María? 2) En la Escritura queda claramente establecida la universalidad de la Redención por Cristo. Todos fueron redimidos por El, porque todos necesitaban serlo. «Omnes peccaverunt et egent gloria Dei» (Rom. 3, 23; Cfr. 5, 18; II Cor. 5, 14). María, pues, fué redimida por Cristo; es consecuencia del dogma. Pero la Redención supone pecado. María inmune hasta del pecado de origen —de los actuales no había discusión alguna— no sería capaz de Redención. Patente absurdo.—Esta es prácticamente su principal dificultad que la vemos repetida en las formulaciones más variadas.

3) San Pablo deja también claramente establecida la universalidad de la muerte como efecto del pecado. «In omnes mors pertransiit quia omnes peccaverunt». Y María murió.

«Item, effectus alicuius exsistens in aliquo, dice Ware, arguit

> causam illius effectus; peccatum autem est causa mortis. Beata autem virgo mortua fuit, ergo habuit peccatum. Non actuale, ergo originale» [218].

4) Aunque en menor escala siguen utilizándose los textos agitados en la controversia del siglo XII. Porque las dificultades allí propuestas, aunque pasan a segundo plano, son muchos todavía los que las exponen: Ps. 50, 7; Job. 14, 2: «Quis potest fecere mundum de inmundo conceptum semine?»

II. La Tradición: Su escaso conocimiento de las fuentes patrísticas también les proporciona dificultades contra el privilegio mariano, que vienen a subrayar las dificultades de escritura.

1) Los Padres insisten en llamar a Cristo «el Unico sin pecado». Tertuliano resume:

> Solus enim Deus sine peccato, et solus Homo sine peccato Christus; quia et Deus Christus» [219].

Es más, positivamente afirman que María no está exenta del pecado. San Ireneo la acusa de imprudencia [220]; el Crisóstomo de vanagloria [221]. Es conocida la interpretación de Orígenes a Lucas 2, 35, en que la espada es la duda que atormentará el alma de María durante la Pasión [222].

2) Fundados en el solemne paralelo antagónico paulino, insisten en la universalidad de la muerte por el primer Adán; y en la universalidad y necesidad de recibir la vida por el segundo Adán, Cristo. Universalidad del pecado y universalidad de redención son dos principios que quedan claramente delineados en la teología patrística.

Las dificultades, hay que reconocerlo, eran fuertes; y la solución no era fácil de encontrar, cuando apenas acababan de plantearse seriamente. Por otra parte, no había gran interés en buscarla. ¿A qué emplear tiempo y talento en discutir una sentencia del Maestro, cuyos únicos impugnadores eran unos cuantos exaltados propagandistas de una fiesta, sobre la que Roma no había manifestado el menor interés y a quienes San Bernardo había atacado duramente?

218. Gulielmus Guarra, *Quaestiones disput. de Immacul. Concep.* (Edic. Quaracchi, 1904), p. 3.
219. *De Anima*, 41. ML 2, 764.
220 *Contra Haeres.* III, 16, 7. MG 7, 926
221. *In Joan.* Homil. XXI, 2; *In Mt.* Homil. XXVII, 3. MG 59, 130; 57, 464 sq.
222. ML 13, 1845.

París ha negado la Inmaculada; y por un breve tiempo en la historia los escuelas rivales coinciden, franciscana y dominica.

XII.—Especulaciones en torno a un misterio

1. *Líneas directrices*

No es nuestro objeto detenernos en el estudio y análisis concreto y especializado de cada uno de los autores. Fieles a nuestra idea de proponer más bien las líneas directrices de la trayectoria ideológico - histórica en la evolución del dogma, expondremos la formulación general en que suele plantearse el problema durante el siglo XIII.

El lugar donde lo tratan suele ser, o en los comentarios a la distic. III del Libro III de las Sentencias; o cuando éstas comienzan a escribirse, en la Tercera parte de las Summas.

Pedro Lombardo en la Dist. III del Libro III plantea el problema: «De carne quam Verbum assumpsit». Consecuente con su teoría sobre el pecado original y su trasmisión, expuesta en las distinc. XXX-XXXII del Libro II, pregunta: «de carne Verbi an priusquam conciperetur obligata fuerit peccato; an et talis assumpta fuerit a Verbo? La respuesta a la primera cuestión es afirmativa:

> «Sane dici potest et credi oportet, iuxta sanctorum attestationes, convenientiam ipsam prius peccato fuisse obnoxiam, sicut reliqua virginis caro».

Pero en tal estado no podía ser asumida por el Verbo; cuya santidad metafísicamente repugna con el pecado. Por eso, tuvo que ser previamente purificada por el Espíritu Santo:

> «Spiritus Sancti operatione ita mundatam, ut ab omni peccati contagione inmunis uniretur Verbo; poena tantum non necesitate. sed voluntate assumenti remanente».

Y después ampliamente demuestra cómo se efectuó esta purificación el día de la Anunciación.

La intervención del Maestro de las Sentencias es muy pobre. Y, quizá, prácticamente nula con relación al problema principal inmaculista. Tras un análisis detenido de la santificación de María el día de la embajada del Angel, queda intacto y sin solucionar el tema central de la Concepción Inmaculada. Pero su influjo en la contienda fué, sin caer en tópico, decisivo.

Al llegar a este punto los comentadores se detendrán ya con cierta extensión en el problema: Utrum Beata Virgo sanctificata fuerit. Pero el problema así resultaba demasiado vago y de líneas poco definidas. Por eso, con-

cretan a dos momentos precisos: «Utrum Beata Virgo sanctificata fuerit ante vel post animationem».

El sentido de ambas proposiciones es claro. A primera vista pudiera pensarse, sin embargo, que la distinción era incompleta y con un desenfoque fundamental. Ateniéndose a ella, nunca se podría llegar a la recta solución del problema, ya preocupada y excluída en tal distinción al faltar un tercer y principal miembro: *Utrum in animatione* [223].

No es esto exacto, puesto que tal término iba contenido en el primero. Según la teoría del Maestro sobre el pecado original, la santificación del germen de María suponía la no contracción por el alma del pecado original *formaliter in ipsa animatione.*

Pero las proposiciones aún resultaban demasiado amplias para el fino instinto de distinción y perfil de líneas que caracteriza a los escolásticos Por eso, cada uno de esos dos miembros es subdividido en otros varios subsidiarios. «Ante animationem» en tres: «utrum ante conceptionem, in conceptione, post conceptionem».

1) *Utrum ante conceptionem.* ¿Santificada antes de ser concebida? La solución es sencilla. Concepción en esta triple subdivisión es tomada en el primer sentido, concepción activa. Ahora el problema fluye: María fué santificada *ante Conceptionem*? Se refiere a la teoría, ya conocida de la santificación del germen de María en sus antepasados desde Adán. Esta primera cuestión equivale por tanto a preguntar: ¿se da tal conservación de una partícula pura?

2) *Utrum in conceptione*: Aquí el sentido es más claro. Pregunta por la santidad del acto generativo de los padres. Alude a las teorías también conocidas que pretendían purificar la concepción activa en María de toda mancha de concupiscencia.

3) *Utrum post conceptionem,* de tal forma que, concebida la carne de María con la impronta del pecado, el Espíritu Santo la purificara antes de la infusión del alma «ut animam reatu originali inficere non posset».

A estas tres cuestiones los grandes maestros responden negativamente.

Sólo queda, por tanto, la segunda hipótesis: María fué santificada *post animationem.* Pero ésta a su vez es subdividida en otras dos, «ante nativitatem, vel post nativitatem».

En este punto no hay discusión; todos coinciden en declarar a María

223 Hay, no obstante, algún teólogo aislado que formula explícitamente los términos. Guillermo de Melitón, a quien se le confió el encargo de continuar la *Summa* de su Maestro, establece así su cuestión: «Utrum B. Virgo fuerit sanctificata in infusione animae»; doctrina inadmisible según él, puesto que destruiría el dogma de la Redención.

santificada antes de su nacimiento. Lo exige la suma pureza que para ella, como Madre de Dios, pedía San Anselmo. Lo exige el modo de proceder de Dios, que, si concedió tal privilegio a Juan el Bautista y a Jeremías, no lo pudo negar a su Madre.

2. *Alejandro de Ales*

La primera figura que resalta por su influjo peculiar en la controversia de la escolástica áurea, es el franciscano Alejandro de Ales († 1245).

Plantea la cuestión en el Libro III de la Summa, p. I, trat. II, q. II, membr. II - III [224]. La cuestión segunda se abre con un epígrafe general: «De Sanctitate Conceptionis», que comprende, según explica el autor 1) «Sanctitatem concipientis Matris; 2) Sanctitatem concepti Filii». Sobre la santidad de la Madre todavía se abren dos interrogantes: «Primo de sanctitate quae fuit ante conceptionem Filii et ante Virginis nativitatem in utero suae matris»; «Secundo de illa quae fuit in Conceptione Filii, cum facta est mater» [225].

La delimitación de la cuestión es clara; lo que supone un dato positivo en la posible solución del problema. El esquema del desarrollo nos es ya conocido.

Utrum Beata Virgo ante Conceptionem fuerit sanctificata: Los argumentos en favor y en contra son también conocidos. Notemos, sin embargo, el modo cómo recoge la dificultad del famoso y debatido texto Rom. 11, 16:

> «Si radix est sancta et rami sunt sancti. Sed sic se habent parentes B. Virginis ad ipsam sicut radix ad ramum. Si ergo in parentibus B. Virginis potuit esse sanctificatio et infusio sanctitatis, ergo ramus, scilicet B. Virgo, potuit in eis santificari; sed quidquid potuit ei boni conferri est ei collatum. Ergo ipsa fuit sanctificata in parentibus suis ante Conceptionem».

Su clara delimitación de los problemas supone un sólido avance. Hay que distinguir, dice, una doble santificación, *naturae et personae*. La gracia sólo confiere la santidad *personae, non naturae*. Ahora bien, María está contenida en sus progenitores «quantum ad rationem naturae, non personae», luego no pudo ser santificada en ellos. Se da, pues, plena independencia entre la santidad personal de sus padres y la concepción santa de María. Esta sólo dependería de la santificación del germen que formará su cuerpo; y eso no es sujeto de santificación por la gracia.

> Sanctificatio autem quae est per baptismum et quae est per praesentem gratiam, non est sanctificatio naturae sed solum per-

224. (Edición Quaracchi, 1948), IV, pp. 111-126.
225. *Ibídem*, p. 109.

> sonae... Cum ergo natura in parentibus sit radix ipsa a qua procedit per generationem, cum illa non potuerit sanctificari, nec B. Virgo in illa radice. Vis generativa est vis naturae et non personae nisi ratione naturae» [226].

Quedaba delimitada una cuestión de conocidos equívocos en la anterior controversia.

Esta misma distinción fundamental ilumina la solución del problema siguiente: «Utrum B. Virgo in conceptione potuerit sanctificari». El acto conyugal de sus padres, en cuanto acto de la persona, pudo ser santo y meritorio; pero esto no lo libra de su desorden en cuanto acto de la naturaleza.

> «In quantum est ille actus a voluntate movente... ibi movet charitas (sed) in quantum est a natura movente... ibi movet fomes peccati...; natura autem movet ibi secundum inordinationem fomitis et a parte illa est libido in coitu et peccatum» [227].

Y en confirmación cita ampliamente la autoridad de San Bernardo. Queda también aclarada la cuestión tan oscura y controvertida entre los controversitas del siglo XII, sobre el desorden y pecado del acto conyugal.

La tercera hipótesis «Utrum B. Virgo post conceptionem ante infusionem animae fuerit sanctificata», es solucionada también negativamente.

> «Dicendum quod caro ante animationem nullo modo potest sanctificari» [228].

En consecuencia, María fué santificada «in utero matris suae». En contra está la autoridad de Agustín: Nemo renatus, nisi natus.

> «Illa sanctificatio, qua efficimur et singuli templa Dei..., non est nisi renatorum, quod nisi nati homines esse non possunt» [229].

En favor están los datos escriturísticos de la santificación de Jeremías y Juan; y la autoridad de Bernardo y Anselmo. Ales concluye:

> «Concedendum est quod gloriosa Virgo ante suam nativitatem post infusionem animae in suo corpore fuit sanctificata in utero matris suae; et concedendum etiam quod maiori dono gratiae fuit ditata quam aliquis alius» [230].

Así queda formulada su última solución al problema.

226. M. II, c. 1, art. 1, pp. 112-113. Cfr. L. II, p. II, inq. II, t. III, q. II, m. VII, c. III, a. 4. T. III, p. 255.
227. Ibídem, art. 2, p. 114.
228. Ibídem, art. 3, p. 115.
229. *Epistol.* 187, *ad Dardan*, c. 10, n. 32. ML 33, 844.
230. Art. IV, p. 118.

Ales recoge también la otra célebre cuestión: la purificación de María el día de la Anunciación, momentos antes de ser Madre. Pero ¿de qué fué purificada? ¿Es que entonces su santificación in utero no había sido completa? Nuevamente brilla en Ales la luz de la clara distinción de problemas.

En su primera santificación María —esto queda fuera de controversia—, fué purificada del pecado:

> «Non est dubium quin beata Virgo in prima sanctificatione fuerit sanctificata a culpa» [231].

El problema disputable es si fué librada del *fomes*. Para la recta solución hay que tener en cuenta, dice, «quod fomes respicit naturam et respicit personam». El fómite en su respecto a la persona, tiene un doble efecto, inclinación al mal y dificultad para practicar el bien. (Cfr. Rom. 7, 15).

María en su primera santificación fué, según sentencia unánime, librada de la concupiscencia en cuanto inclinación al mal. Respecto al segundo elemento, Ales recoge división de pareceres; él, sin embargo, cree que también fué extinguido en María desde el primer instante de su santificación [232].

Su alma quedó por tanto plenamente limpia del pecado y de la concupiscencia en cuanto incita al mal e impide el bien. Parece que no queda nada en María susceptible de ulterior purificación. Pero

> «Nec legitur expressum in Scriptura quod alio modo contrahatur originale, sed per concupiscentiam in carne» [233],

había escrito el mismo Ales. Queda, pues, el fomite in quantum respicit naturam:

> «secundum quam ipsa (B. Virgo) poterat esse principium alterius carnis per generationem, scilicet quod ex ipsa posset alia caro descindi per generationem...» [234].

Por eso, momentos antes de su divina maternidad, debía ser purificada de este aspecto ulterior de la concupiscencia, para que la carne del Verbo, de Ella asumida, fuera pura:

> «Ut de ipsa acciperetur caro unienda Verbo sine peccato» [235].

231. Ibídem, cap. II, p. 118.
232. «Fomes autem prout respicit personam, duplicem habet effectum, quorum unus est pronitas ad malum, secundus est difficultas ad bonum... Forsitam, sicut dicunt, non omnino fomes extinguebatur in persona per gratiam primae sanctificationis, sed solum in quantum dicit pronitatem ad malum. In secunda vero quantum ad difficultatem ad bonum... Credo tamen firmiter quod B. V. in prima sanctificatione quantum ad suam personam ita purgata fuit, et a peccato et a fomite, prout dicit pronitatem ad malum et difficultatem ad bonum, quod nihil in persona sua remansit purgandum, sed solum in natura». q. II, m. II, c. II. T. IV, p. 119.
233. L. II, p. II, inq. II, t. III, q. II, m. IV, c. II. T. III, p. 247.
234. L. III, c. I, t. II. q. II, m. III, c. I, t. IV, p. 121.
235. *Ibídem*, p. 122.

El Doctor irrefragable no ha creído teológicamente admisible el privilegio de una concepción sin pecado; pero su recto sentido teológico le ha llevado a la clara delimitación de problemas; paso previo y necesario para intentar una recta solución [236].

3. *San Buenaventura*

Una breve reseña sobre su discípulo el Seráfico Doctor San Buenaventura [237]. Fundamentalmente sigue las líneas de su Maestro. Simplifica, sin embargo, las cuestiones, reduciéndolas a dos, de formulación más clara y precisa que Ales:

1) «An caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem». Su respuesta es negativa:

> «Dicendum quod caro B. Virginis ante animationem non fuit sanctificata».

2) «An anima B. Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem?» En su solución San Buenaventura cita las dos sentencias opuestas:

> «Quidam dicere volunt in anima gloriosae Virginis gratiam sanctificationis praevenisse maculam peccati originalis (...) Aliorum positio est quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem».

Los argumentos expuestos en favor y en contra de ambas sentencias son los ya conocidos. En la solución es claro y preciso. Sostiene con calor la segunda sentencia:

> «Hic autem modus dicendi communior est, et rationabilior, et securior. Communior, inquam, quia omnes fere illud tenent, quod

236. En torno a la olvidada figura teológica de otro gran franciscano, San Antonio de Lisboa, a quien la tradición ha solido denominar de Padua, se ha encendido también la polémica, intentando definir su posición en el problema. Cfr. Cándido Romeri, O. F. M., *De Immac. Concep. B. V. M. apud S. Antonium Patavinum* (Pars thesis ad Lauream in Sac. Theol. Roma, 1939). Lo declara adverso al privilegio; contra él escribió Cayetano Stano, *De mente Sancti Antonii Patavini quoad Immac. Concep. B. V. Mariae:* MiscFranc 40 (1940), 245-260; *Il pensiero di S. Antonio di Padova in torno al Concepimiento Immaculato di Maria:* StudFranc. III-28 (1931), 129-144; D. Scaramuzzi, O. F. M., *La dottrina theologica di S. Antonio di Padova* (Roma, 1933), pp. 30-39; *La figura intellettuale di S. Antonio di Padova,* pp. 198-200; Serapio de Iraqui, *Sermones Marianos de S. Antonio de Padua,* p. 58-61 (Buenos Aires, 1946); Bachelet, D. T. C., art. cit., col. 1043.

237. *In III Sent.* d. III, p. I, a. I, q. I-III. (Edic. Vives, París, 1865), t. IV, p. 58-68.

B. Virgo habuerit originale (...) Securior etiam est, quia magis consonat fidei pietati, et sanctorum auctoritati... Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem...—Teneamus, secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractonem.—Dicendum quod pro indubitanti habet hoc Ecclesia, videlicet quod B. Virgo fuerit in utero sanctificata».

Sus palabras exigirían un amplio comentario. Apuntemos unas indicaiones. Es notable la precisión de su terminología y la clara delimitación lel estado de la cuestión; en esto incluso aventaja a su Maestro.

Sus palabras, como dejamos ya indicado, tienen además un valor espeial en la historia de la controversia. Entre los que él conoce personalmente quos audivimus auribus nostris» nadie defiende la Inmaculada. Sabe que xisten algunos defensores; pero son gente sin mayor relieve. Se nota en la orma un poco despectiva de sus palabras: «Quidam dicere voluerunt...»

* * *

Ni de Alejandro de Ales ni mucho menos de San Buenaventura parece frecerse duda sobre su posición contraria al privilegio. Sin embargo no han odido faltar los bien intencionados apologetas. Ante la imposibilidad de alvar la urgencia de los textos, se acude a una retractación posterior de mbos autores.

El Doctor Seráfico, siendo Maestro General de los F. M., en el Capítulo General celebrado en Pisa en 1263, retractó su sentencia expuesta en sus años de magisterio en París y ordenó celebrar en la Orden la fiesta de la nmaculada [238].

Y de maestro y discípulo se citan escritos posteriores en defensa de la nmaculada. Pero en el caso de Alejandro de Ales se trata de una confusión on su homónimo Alejanro Neckam; y el sermón atribuído a San Buenaventura es apócrifo.

Los editores de Quaracchi no han tenido reparo en declarar con sineridad:

«Discipuli Sancti Bonaventurae doctrinam suam repetierunt, et hucusque nondum invenimus inter nostros theologos parisienses saeculi XIII unum qui doctrinam de Immaculata Conceptione acceptaverit et defenderit» [239].

238. *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae.* (Bassan, 1767), col. 34-35.
239. *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione.* (Quarac. 1904), . XI.

4. *Santo Tomás*

Una de las autoridades más controvertidas ha sido también, en este punto, la de Santo Tomás. A estas alturas sería casi ridículo emprender un estudio sobre él. La exuberante bibliografía sobre el tema, de la que las notas siguientes ofrecerán algún esbozo, puede dar idea de lo traído y llevado del tema [240].

Sobre su posición en el problema de la Inmaculada se han dado todas las sentencias posibles.

He aquí previamente una breve reseña de los textos fundamentales de discusión:

In III Senten. D III, q. unic. art. I:

> «Beata Virgo nec ante conceptionem nec in conceptione ante animae infussionem sanctificata fuit; quia proprium subiectum gratiae sanctificantis est anima. Nec in ipso instanti infusionis animae, quia sic non contraxisset originale sicut nec Christus. Et ideo omnibus non conveniret redimi per Christum; sed tantum sanctificata creditur post animae infusionem».

In Summa III, q. 27, art. II:

> Sanctificatio Beatae Virginis non potest intelligi ante eius animationem... quocumque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum».

Quodl. 6, q. 5, art. VII:

> Concepta fuit in originali peccato, et includitur in generalitate illorum de quibus Apostolus dicit ad Rom. 5, 12: «in quo omnes peccaverunt». A qua universalitate solus Christus excipitur qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem; alioquin si hoc alteri conveniret quam Christo non indigeret redemptione... Quamvis autem B. Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata antequam nata».

240. El P. Juan Félix Rossi, C. M., ya conocido por sus anteriores intervenciones en este sentido, acaba de publicar un amplio estudio de casi 63 páginas, metódico y completo sobre el sentir inmaculista de Sto. Tomás, *Quid senserit Angelicus Doctor S. Thomas de Immaculata Virginis Conceptione*: DvThom (Pi), 57 (XXXI Ser. III) (1954), pp. 333-392. Recoge una amplia bibliografía. Su conclusión es ésta: «Angelicus Doctor S. Thomas Beatam Virginem culpae originalis expertem fuisse affirmat non tantum explicite assertionibus generalibus...; sed in particulari docens «Beatam Virginem a peccato originali et actuali immunem fuisse»... Textus autem S. Doctoris qui videntur privilegium Virginis excludere, si rite intelligantur in contextu et in dependentia principiorum quibus Aquinatis doctrina nititur, nullo modo Conceptionem B. Virginis Immaculatam adversantur» (p. 392).

In Exposit. Salut. Angelicae:

> «Beata autem Virgo in originali concepta, sed non nata».

En favor:

Compend. Theol. cap. 224:

> «Quia B. Virgo Maria Mater Filii Dei facta est de Spiritu Sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur... nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab orginali speciali privilegio mundata».

Nótese que líneas más abajo dice: «Si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi» [241].

In Ps. XIV:

> «In Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit» [242].

Sobre estos textos van bordando sus elucubraciones los innumerables autores que han escrito sobre el tema. Se insiste en los textos que a cada parte le interesan, paliando y tratando de salvar las dificultades que pudieran provenir de los opuestos.

1) Por la negativa en Sto. Tomás están, omitiendo la cita de los antiguos, entre los modernos, Alejo M. Lepicier [243], J. Bittremieux [244]; Bachelet [245]; B. H. Merkelbach, O. P. [246]; Roschini [247]; y otros muchos. Entre los antiguos baste el testimonio de Suárez:

> Est ergo secunda sententia quae ait Virginem fuisse conceptam in originali et paulo post fuisse sanctificatam. Hanc tenuerunt fere antiqui scholastici ante Scotum, D. Thom. hic et in 3, d. 3» [248].

241. Giovanni F. Rossi, C. M.: DivThom (Pi), vol. cit., p. 442-66.
242. Más textos dispuestos por orden cronológico aproximado con que salieron de la pluma de Santo Tomás. Cfr. Rossi, art. cit., p. 339-347.
243. A. M. Lepicier, O. S. M., o. cit., *Tract. de B. V. Maria...*, p. 138: «Quocirca salvo meliori iudicio nobis potius edicendum videtur S. Thomam opinioni favisse quae suo tempore in scholis circumferebatur, videlicet Beatam V. Mariam fuisse actu in originali peccato passive conceptam, mox tamen ab illo peccato purgatam».
244. *Le sentiment de Saint Bonaventure sur l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge Marie.—Parallelisme entre Saint Thomas et Saint Bonaventure*: EtFranc (1928), 391.
245. Art. cit., col. 1050-54.
246. B. H. Merkelbach, O. P., *Mariologia* (París, 1939), p. 106-42.
247. G. M. Roschini, O. S. M., *Mariologia*, t. II p. II (Roma, 1948), p. 57-59; *La Mariologia di San Tommaso* (Roma, 1950), 193-236.
248. *De mysteriis vitae Christi*, d. III, s. 5, n. 2.

2) Entre los defensores de la afirmativa en Sto. Tomás están M. Spada [249]; Cornoldi [250]; Perrone [251]; Palmieri [252]; I. Frai [253]; Gutiérrez Velasco, O. P. [254]; y, sobre todo, las exaltadas apologías del P. Prado, O. P. [255].

Entre estos dos bloques contrarios se dan otras muchas interpretaciones que descienden en orden cromático.

3) Con clara tendencia hacia la afirmativa una tercera interpretación sostiene que ninguno de los textos que se citan del Angélico contra la Inmaculada, son en realidad opuestos al privilegio. Santo Tomás no niega la Inmaculada; aunque tampoco la defienda. Así Friethoff: «Santo Tomás no afirma pero tampoco niega la Inmaculada» [256].

4) Para otros se da evolución en el pensamiento de Santo Tomás. En este punto, como en varios otros, Santo Tomás cambió de sentencia. Aunque no logran ponerse de acuerdo en determinar la posición ideológica inicial del Sto. Doctor. ¿Fué primero inmaculista-maculista, o al contrario? Así G. de Rossa [257], Tepe [258]...

5) Otros creen que nunca tomó una posición definida, sino que estuvo fluctuando: «a flotté et passé d'une opinion a l'autre» [259].

6) Más curiosa es la solución sostenida por los editores de la Summa, Estanislao E. Frette y Pablo Maré [260]. Santo Tomás íntimamente admitía el dogma; sin embargo en su Suma teológica, dirigida a los principiantes,

249. M. Spada, O. P., *Esame critico sulla dottrina dell'Angelico Dottore San Tommaso d'Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria* (Roma, 1855); *Animadversiones in opus I. B. Malou Epispopi Brugensis de dogmate Immaculatae Conceptionis B. Virginis* (Roma, 1862).

250. J. M. Cornaldi, S. J., *Sententia Sancti Thommae Aquinatis de immunitatate B. V. Dei-Parentis a peccati originalis labe* (Roma, 1889).

251. I. Perrone, S. J., Op. cit., *De Immaculato...*, p. 164.

252. *Tractatus de Deo Creante et Elevante* (Roma, 1878), th. 85.

253. *Dissertazione sulla thesi* «La Dottrina di San Tommaso non che contradire, concorda col dogma dell'Immacolata Concezione» (Sorrento, 1889).

254. *Immaculata Conceptio et angelicus Doctor*: DivThom. (1954), 181-219.

255. Norberto del Prado, O. P., *Santo Tomás y la Inmaculada* (Vergara, 1908); *Divus Thomas et Bulla «Ineffabilis Deus»* (Friburgo, Suiza, 1919).

256. C. Friethoff, O. P., *Quomodo caro B. M. V. in originali concepta fuerit.*: Angel. (1933), 321-34.

257. *Importante problema di esegesi tomistica nella soluzione di due Studiosi contemporanei*: Mar. 10 (1948), p. 133-159.

258. Sctus. Thomas in I d. 27, q. 2, a. 4 ad 3 scribit... «Quibus verbis satis perspicue dogma catholicum proponit... Fatendum tamen est angelicum Doctorem ista postea retractasse. Propugnavit igitur Sanctus Thomas sententiam eorum qui dixerunt Beat. Virg. fuisse in peccato originali conceptam, sed paulo post mundatam».

259 Malou, *L'Immaculée Conception de la B. Vierge Marie*, t. II.

260. En la edición Vives (1872), t. V, pp. 102: «Nostra opinio talis est: Stus Thomas... licet intimis visceribus dogmati nunc definito adhaereret, quia tamen universa tunc magistrorum et doctorum contrarium turba tenebat, et ipse aliquoties et praecipue in libro incipientibus ac parvulis, ut *Summa Theologica*,

no creyó prudente crearles confusiones, separándose del común sentir de los grandes maestros; y por eso formula su sentencia opuesta al privilegio.

7) Otros optan por soluciones más o menos radicales; Santo Tomás nunca se planteó directamente el problema, mal por tanto se puede hablar de solución favorable o adversa [261].

8) Mientras que otros creen imposible determinar la verdadera sentencia de Santo Tomás. Esto supondría conocer críticamente el texto genuíno de su obra; y esto, por ahora, no se ha logrado. Así el P. Mir: «En esto se revuelve todo el quicio de la gran máquina, en cuál sea el genuíno texto salido de la pluma del Santo. Según esto, no me parece estar obligado a defensa alguna de la doctrina angélica, mientras no se me presenten textos auténticos contrarios a la verdad definida» [262]. Y cita la autoridad del Cardenal L. Lambruschini [263].

9) Ante tal diversidad de opiniones Alastruey opta por reservar su juicio en espera de mayor luz: «Será mejor en este asunto reservar y demorar nuestro juicio, ya que tal vez no se ha hecho la luz necesaria acerca del sentir de Santo Tomás» [264]. Y cita las palabras de Castagnoli:

> «La storia della controversia nel secoli XIII-XIV va recevendo continuo raggi di luce dagli studii presenti... Specialmente sull'interpretazione di San Tommaso, e non so se forse sarà possibile dire

directo, B. V. peccati originalis maculam contraxisse docuit... prudentes enim in quaestionibus nondum definitis et pro tempore suo intrincatissimis parvulos offendere nolunt, sapientibusque solum mentem suam aperuit. Extra omne dubium est S. Thom. pluries dogma catholicum de Conceptione Virginis Immaculatae affirmasse; sed quomodo in *Summa* sua, cum lac infantibus praebere vellet, sese a comuni magistrorum coetu separasset?

261. Secundum quod advertimus est, quod Divus Thomas numquam posuit quaestionem directe: an B. Virgo contraxerit peccatum originale, an vero fuerit praeservata, sed utrum fuerit sanctificata ante animationem. Joannes a Sto. Thoma, O. P., *Cursus Theol.*, t. I: *approbatio doctrinae D. Thomae*, d. 2, art. 2.

262. Juan Mir, S. J., *La Inmaculada Concepción*, p. 293 sq. Obsérvense algunos textos más curiosos: «Acerca de lo que Santo Tomás sintió en el punto de la Concepción, habría tela cortada para rato, si pudiésemos asegurar ser de su pluma cuanto se ha publicado en su nombre. Porque graves autores opinan que nunca se ha hallado original manuscrito de su mano. Otros entienden que los propios discípulos del Angélico no saben ciertamente cuáles tratados sean suyos; pues muchos grandes hombres hubo antiguamente en su Religión, llamados Tomases, sin contar otros eminentes ingenios, que enmendaron, remendaron, amontonaron libros, achacándolos a Sto. Tomás. De modo que de un par de docenas ha crecido el número a un par de cientos (sic), p. 293.

Aunque él propiamente quiere ceñirse al siglo XVII: «Solamente pretendemos mostrar cómo respecto de la Concepción de la Virgen los del siglo XVII no sabían con certidumbre cuál había sido la genuína sentencia de Santo Tomás por la gran confusión que hasta entonces había reinado en las impresiones de sus obras. Si los modernos han especulado mejor el asunto, no nos metemos con sus especulaciones» (p. 292).

263 Lambruschini, *Dissertazione polemica sull'Immaculato Concepimiento di Maria* (Roma, 1843), n. 39.

264. Alastruey, op. cit., p. 195.

su questo punto l'ultima parola. Lo studio diretto del testo dell'Angelico non e così chiaro come a prima vista potrebbe sembrare, tanto più che si complica con una questione di critica testuale esterna e di recostruzione del testo» [265].

Creemos con los ilustres autores que no se ha hecho la luz necesaria acerca del sentir de Santo Tomás. Bien claro lo demuestran la multiplicidad de interpretaciones. Lo que nos atrevemos a poner en duda es que se llegue a producir tal luz. Como sobre tantos otros puntos debatidos de la doctrina de Santo Tomás, sobre éste se seguirá también disputando.

Ojalá se cumpliera la esperanza de los cl. autores; y nuevos estudios vinieran, no simplemente a aumentar una cita más en la lista de sentencias, sino a motivar un avance positivo de luz.

Entre tanto, y no creemos que tal luz llegue pronto, de acuerdo con las ideas apuntadas en los capítulos anteriores, nos atrevemos a manifestar nuestra conformidad con la primera interpretación. Santo Tomás, junto con su íntimo San Buenaventura, no creyó que la nueva verdad de la Inmaculada fuera compatible con los dogmas ya adquiridos en teología. Sus expresiones son claras, a pesar de todas las elucubraciones y distingos que se hagan sobre ellas.

Por su relativa importancia apuntemos algunas de estas distinciones, las de carácter más general, que nos recogen el intento de solución con que se ha querido salvar el abierto sentido antiinmaculista de los escolásticos del siglo XIII.

Los escolásticos del siglo XIII, se dice, no negaban la Inmaculada, más tarde objeto de la definición de Pío IX, se oponían a la defectuosa Inmaculada que propugnaban los exaltados defensores de su tiempo: la Inmaculada de la partícula preservada. Cuando dicen de María «Concepta in peccato» se refieren a la Concepción activa o pasiva incoada. No tocan para nada el punto de la animación, momento dogmático de la Inmaculada. Y cuando incluso afirman que fué santificada «post animationem» hay que entenderlo de una posterioridad lógica, «ordinis naturae», no cronológica. «Primum est infundi quam infusum esse». Y primero es ser persona y después infundirse la gracia. Si María hubiese sido santificada antes de ser constituída persona, no necesitaría ser «personaliter» redimida por

265. DivThom (Pi), 34 (1931), p. 553.

266. Cfr. sobre todo Friethoff, art. cit., y N. Prado, O. P., op. cit.—Observemos algunas de sus conclusiones: «Cosa muy para ser notada y comentada por la historia de la teología el que por la definición misma de la Inmaculada Concepción resulta proscripto y condenado por erróneo el proceso lógico y teológico de aquellos mismos teólogos que con mayores bríos defendieron la Concepción Inmaculada, y, por el contrario, corroborada y consagrada la doctrina asentada por Sto. Tomás en los escritos en que trató de la santificación de la Virgen... Escoto no dijo más, si es que dijo tanto... Si Sto. Tomás volviera a escribir hoy este art. II de la q. 27 nada tendría que cambiar, Op. cit., *Sto. Tomás y la Inmaculada...*, pp. 49, 54, 63.

risto, que es el argumento clave de Santo Tomás. La cláusula «contraxit eccatum originale» se entiende non actu, sed iure vel debito, etc. [267].

Admitimos desde el primer momento que los textos de Santo Tomás, n sí, sometidos a un análisis de disección parcial y aislada, bajo la luz olarizada de nuestros conceptos actuales, son susceptibles de tal distinión. Es el conocido equívoco en la interpretación de textos [268].

No intentamos refutar cada una de tales distinciones. Sólo queremos otar que se olvida un detalle que quizá pudiera iluminar el verdadero entido de los textos al salir de la pluma de Tomás de Aquino. Se olvida onsiderarlos, no sólo dentro del contexto próximo y remoto en la obra eneral de Santo Tomás, esto es poco; sino considerar a Santo Tomás y su obra dentro de su momento histórico en la evolución general del dogma. o sabemos si en las páginas anteriores habremos logrado exponer sufiientemente el ambiente general de tal evolución. Pero las líneas en que e desarrolla la evolución del dogma en tiempos de Santo Tomás son incompatibles con una defensa del privilegio por parte del Santo Doctor.

Es difícil calcular la conmoción que hubiera producido en los medios ntelectuales de París el hecho de que un profesor de la talla intelectual e Tomás de Aquino, no ya defendiera claramente, sino sólo que pusiera n duda la sentencia maculista. Como produjo conmoción —quizá inexplicable si ya existiera el antecedente del Angélico— la reacción inmaculista e Escoto. La realidad de Santo Tomás inmaculista hubiera quedado tan rabada en el trozo de historia de aquel ambiente, que nunca se hubiera ovido disputa sobre ello. Como nunca se ha disputado sobre el sentir nmaculista de Escoto.

Si su íntimo, Tomás de Aquino, hubiera manifestado su aplauso por a sentencia de la Inmaculada, el dulce San Buenaventura ¿se hubiera trevido a afirmar que nadie «de his quos audivimus auribus nostris» la abía defendido?

Y el que rompía sus escritos ante el de Aquino, ¿hubiera tratado con l desprecio que manifiestan sus palabras, a los defensores del privilegio? [268].

267. Obsérvese la adventencia de Suárez respecto al significado de la parcula «post»: Quaerit enim D. Thom. de tempore ante animationem; si illa parcula post, solum naturae ordinem significaret, nulla esset controversia... at vero a corpore articuli manifeste intendit loqui de ordine temporis, nam pro inconenienti infert quod alias B. Virgo nunquam incurrisset maculam originalis ulpae». (Comment. in III, q. 27, a. 2; d. 3, s. 5.

268. Cfr. supra, pp. 22 sq.

C) DESENLACE.—REACCION ESCOTISTA

XIII.—Guillermo Ware

Es nuevamente la tierra de San Anselmo y Eadmero la que va a suscitar las brasas de una fe en el misterio, amortecidas bajo la ceniza de tantas disquisiciones.

El Profesor de Oxford.—Finales del siglo XIII. En la escuela franciscana de Oxford, un nuevo profesor. La historia nos ha trasmitido su nombre con muchas variantes que a veces dificultan su identificación. El nombre latino ordinario con que se le designa «Gullielmus Guarra» se mezcla con los de Warro, Waria, Verus, etc., todas corrupciones derivadas de la diversa pronunciación de su pueblo natal: Ware.

La opinión corriente [269] ha mantenido otro magisterio de Ware en París, posterior al de Oxford. Fuertes indicios. sin embargo, nos inclinan a creer que Ware nunca fué profesor en París.

> «On n'a donc pas encore prouvé, escribe el P. Francisco de Guimaraens, O. F. M., que Guillaume de Ware ait enseigné a Paris; du moins aucune oeuvre et ancun témoignage certain ne nous sont restes de un tel enseignement» [270].

El comentario a las Sentencias del Lombardo, única obra suya que se conoce, presenta evidentes indicios de que su composición tuvo lugar en Oxford. Sólo se citan y se refutan profesores de Oxford, que pertenecen a la última parte del siglo XIII, desconocidos en París: Juan de Berwick, Tomás de Rundel, Felipe de Briddilton... Es Pedro de Baldeswell, otro profesor también de Oxford quien refuta a Ware.

Este punte tiene su importancia, como veremos enseguida, para determinar la posición inmaculista de Oxford y París. Pero los numerosos manuscritos que se encuentran en el continente indican que su obra era conocida en París. Cuando en 1310 Pedro de Pallú propone el problema inmaculista, al exponer la sentencia de los defensores, copia literalmente el texto de Ware.

Su importancia en el problema inmaculista estriba, aparte de su personalidad, en que la tradición franciscana le hace maestro de Escoto; punto que después discutiremos.

El humilde Doctor de la Inmaculada.—Ware no consiguió la resonancia

269. Cfr. Bachelet, art. cit., col. 1060.
270. Guimeraens, Francisco (de), O. F. M., *La doctrine des Theologiens sur la Immaculée conception de 1250 a 1350*: EtFranc IV (1953), p. 25.

le Escoto. Su obra está inédita. Y, sin embargo, el P. F. de Guimaraens, no duda en afirmar: «Ware tuvo el gran mérito de haber defendido abiertamente el glorioso privilegio de María, cosa que Escoto no tuvo la valentía de hacer» [271].

Plantea el problema inmaculista en el conocido lugar de su *Comentario al Libro de las Sentencias* [272]: «Quaeritur utrum Beata Virgo concepta fuerit in originali peccato». En su respuesta enuncia las tres sentencias vigentes en su tiempo. La primera es la del Gandavense; quien, en un irrealizable intento, había querido conciliar las dos posiciones opuestas, afirmando que María en un mismo instante físico, pero en dos «signos» sucesivos, había sido concebida en pecado y santificada.

> «Una opinio dicit quod concepta fuit in originali peccato et quod in eodem instanti fuit purgata et sanctificata, in alio tamen et alio signo eiusdem instantis» [273].

Rechazada esta extraña teoría, propone la segunda:

> «Alia est opinio quod in originali sit concepta et non in eodem instanti mundata».

Tal sentencia es confirmada por la autoridad de Agustín, Jerónimo, Anselmo, y Bernardo.

La tercera es la combatida sentencia inmaculista. En cuyo favor va a formular su tesis:

> «Alia est opinio quod non contraxit originale; quam volo tenere, quia si debeam deficere, cum non sim certus de altera parte, magis volo deficere per superabundatiam, dando Mariae aliquam praerrogativam, quam per defectum, diminuendo vel substrahendo ab ea aliquam praerrogativam quam habuit».

Una íntima persuasión había llevado siempre a los teólogos a conceder las más altas prerrogativas a María. Pero un recto sentido teológico exigía no traspasar los linderos de la ortodoxia al impulso de un irreflexivo entusiasmo. Con relación a la Inmaculada, Bernardo de Claraval se había expresado con claridad: «Virgo regia falso non eget honore» [274].

Ware, con sencillez, declara que de equivocarse prefiere que sea por conceder a María algo de más, no por negarle algo de lo que tiene.

271. «Mais il a le grand mérite d'avoir défendu ouvertement le glorieux privilège de Marie, ce que Scot n'a pas eu le courage de faire. Art. cit., p. 30.
272. *Fr. Gull. Guarrae, Scoti, Aureoli quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis.* (Quaracchi, 1904), pp. 1-11.
273. GUARRA, Edit. cit., p. 2.
274. Cfr. supra, p. 191.

La formulación de las pruebas nos va a dar luz en el problema a discutir sobre el origen del conocido argumento de razón teológica. Dice así:

> «Unde, primo, volo ostendere possibilitatem; secundo, congruentiam; tertio, actualitatem» [275].

Su prueba de la posibilidad nos decepciona, es verdad, un poco. No es el rigor teológico y el fino penetrar de un Escoto. El acude a la consabida teoría de la purificación preventiva del cuerpo de María en el momento de la concepción seminal: «simul fuit seminata et mundata».

La conveniencia es deducida según las líneas del célebre principio anselmiano tantas veces repetido en la controversia. En consecuencia concluye:

> «Decet Filium Matrem summe honorare; et quod potuit, congruum fuit, quod fecerit; et ex hoc sequitur quod ita fecerit; cum Filius debeat Matrem honorare».

En la aserción final de su tesis es mucho más claro y preciso que Escoto.

Pero en otro punto su paso es decisivo. Uno de los argumentos mencionados en contrario es la imprescindible incompatibilidad de la redención y de la santidad inicial de María. El argumento queda seccionado por una luminosa distinción. Ware, siguiendo de cerca las expresiones de San Anselmo [276], responde:

> «Unde tota munditia Matris fuit ei per Filium suum. Unde indiguit passione Christi, non propter peccatum quod infuit, sed quod infuisset, nisi ipsemet Filius eam per fidem praeservasset».

Seguía tomando impulso la célebre distinción entre preservación y liberación que haría desplomarse al coloso de la contienda.

XIV.—Escoto

El personaje y su obra.—París 1304. En el Colegio franciscano hay un nuevo profesor. Dicen que el mismo General de la Orden le ha recomendado y alabado en una carta escrita sólo con ese fin [277]; que viene de Oxford, donde ha explicado durante cuatro años teología con grandes éxitos. Pero es demasiado joven, unos 35 años [278]. Su lugar de origen era la pequeña

275. L. c., p. 4 ss.
276. *Cur Deus homo*, libro II, 16. PL 158, 419.
277. Bachelet, art. cit., 1076. Denifle, Char. Un. Par. II, 117.
278. No se sabe con certeza el año de su nacimiento; oscila entre 1266 y 1274. Más cierta es la primera fecha, pues en 1289 es profesor de gramática en Oxford. Cfr. brevemente P. Raymond, D. T. C. IV, 1865 ss.; Prosper de la Martigné, O. F. M. C., *La Scholastique et les traditions franciscaines* (Paris, 1888);

aldea de Duns, en Escocia. Por eso le llaman Juan de Duns, el escocés [279]. Una vieja leyenda irlandesa atribuye la brillantez de su talento a un milagro de María [280].

En 1289 explicaba gramática en Oxford, y hacia 1300, Teología. Su carrera de profesor en París sólo dura cuatro años. Vuelve a explicar las Sentencias del Lombardo. En 1308 marcha repentinamente a Colonia, donde el 8 de noviembre le llamó a sí el Señor. La malquerencia de sus adversarios le siguió hasta la tumba. En torno a su muerte se crearon fábulas y leyendas.

El serio problema, por todos lamentado, que suscita el carecer de una edición crítica de la obra de Escoto, en sus cuestiones mariológicas lo tenemos felizmente resuelto. El P. Balić, benemérito de la Mariología y del escotismo, publicó una edición de la Mariología del Sutil, «ad fidem» de casi 100 códices [281]. No creemos que la edición crítica de las obras de Escoto, que actualmente dirige el mismo P. Balić, modifique sustancialmente sus anteriores conclusiones.

«Reportaciones» eran en el argot estudiantil de la Escolástica, los apuntes que los alumnos tomaban oyendo las explicaciones del profesor. Su valor depende evidentemente de la capacidad intelectual y atención del alumno. Por eso las «reportaciones» de una misma lección se pueden diferenciar mucho en su forma externa de redacción, amplitud de desarrollo etc. Cada alumno tomaba nota de lo que más le interesaba.

Son muchas las «reportatas» que se conservan de las explicaciones de Escoto. La interpretación corriente venía manteniendo que el *Opus oxoniense* y el *Opus parisiense* respondía a los sucesivos magisterios de Escoto en Oxford y en París. Éste, como posterior, suponía una refundición de aquél.

El P. Bolić, cuyas laboriosas investigaciones le dan autoridad preeminente en la materia, rechaza tal interpretación [282]. Escoto no explicó dos únicas veces el *Libro de las Sentencias*. Fueron muchas sus explicaciones y en diverso orden. La comparación de las diversas «reportatas» van indicando el gráfico de los repliegues, avances y cambios del pensamiento de Escoto, al influjo de las disputas con los adversarios. Pero Escoto tenía sus apuntes personales, el «Liber Scoti», de que nos hablan muchas reportatas. Sobre él hacía sus explicaciones. En él iba haciendo las correcciones y enmiendas, según le dictaba la experiencia de la cátedra. Era sencillamente

Hugo Cavello, *Vita Joannis D. Scoto* (Angers, 1620); Pérez López, *Instantes del héroe Sutil; vida del V. P. y Doctor Mariano Juan Duns Scoto* (Zaragoza, 1638).

279. Sobre su lugar de origen se ha discutido, disputándose este honor Escocia, Irlanda e Inglaterra. Parece con plena certeza que es Escocia. Cfr. *Enciclopedia Cattolica* IV, 1982.

280. H. Cavello, *o. c.*, cap. I.

281. *Joannis Duns Scoti Doctoris Mariani, theologiae marianae elementa*. Biblioth. Marian. Medii Aevi. fas. II A (Sibenik, 1933).

282. Op. cit., pp. LXXV-VIII. Cfr. *Les Comentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*. Bibl. Rev. His. Eccl. fas. I (Lovaina, 1927).

el esbozo de una «Summa» que él también, como los otros grandes maestros, pensaba componer y que la muerte prematura impidió [283]. Este es el *Opus Oxoniense*. La tradición escotista ha dado lugar preeminente a las «reportatas» de París, quizá, es verdad, autenticada por el Maestro; pero el *Opus oxoniense* es el escrito último y la doctrina definitiva de Escoto; no al contrario como ordinariamente se ha venido creyendo [284]. Por eso, en la edición crítica de las obras de Escoto, Balić propugna un orden sistemático y no cronológico. El primero debe ser el *Opus oxoniense* que contiene la doctrina personal de Escoto. Después, las diversas reportatas que nos van indicando las marchas y contramarchas de su pensamiento [285].

Esta determinación tiene una importante y decisiva aplicación en el estudio inmaculista de Escoto. Como más adelante se advertirá, en el *Opus parisiense* Escoto es mucho menos explícito en el punto de la Inmaculada que en el *oxoniense*. Según la tesis tradicional, se trataría de una retractación. Escoto en el ambiente más hostil de París había paliado sus expresiones de Oxford. Y sin embargo ocurre todo lo contrario. Si en un principio Escoto se abstuvo de hacer afirmaciones en tal debatido problema: «nihil assero»; en su obra definitiva, aunque con cierta timidez, es mucho más explícito.

La Inmaculada de Escoto.—«Se ha exagerado y todavía se exagera demasiado el mérito inmaculista de Escoto», ha escrito el P. Roschini [286].

¿Qué hay de verdad en el aserto del ilustre mariólogo?

Escoto ha pasado a la tradición teológica con muchos títulos inmaculistas: es el primer defensor del dogma, que vindicó gloriosamente contra todos sus adversarios en la célebre disputa de París; autor del argumento teológico, sintetizado en la repetida fórmula, «potuit, decuit, ergo fecit»... Examinemos brevemente algunos de estos puntos, para establecer, después, la verdad de la doctrina de Escoto y el punto auténtico de su merecida gloria inmaculista.

XV.—Escoto primer defensor del dogma

Ante todo será conveniente determinar el sentido y trascendencia histórica del término «primero». No es, como a veces suele interpretarse, el

283. «Duns Scotus habuit exemplar suum quod diligenter corrigebat, complebat, in quo suam mentem genuinam posteritati relinquere volebat. Uno verbo, Duns Scotus in mente habuit aliquam summam conficere; sed «juvenili flore recisus», suum opus ad finem perducere non poterat». Balić, *Ibidem*, p. LXXVIII.

284. Cfr. p. e. p. Roschini, *Mariologia*, t. I, p. 263. «...opus parisiense aut reportata parisiensia, in quo opus oxoniense resumit et complet...»

285. *O. c.*, p. LXXXI, nota 73.

286. Roschini, o. p., p. 264. Más adelante añade: «Sólo muy relativamente se le puede llamar Doctor Mariano», p. 267. Cfr. parecidas expresiones en *Enciclopedia Cattolica*, VI, 1653.

primero que pensó, el «inventor», en su sentido latino, del dogma. Interpretación históricamente falsa en la tradición del dogma mariano. La breve síntesis de su historia evolutiva nos ha mostrado la existencia de una fe explícita en el misterio antes del siglo XIII. Ese «primero» será, por tanto, quien, saltando sobre aquel siglo de negación admitida del misterio, vuelva a empalmar con la corriente dogmática sana. Quien limpie nuevamente el cauce de la tradición cegado con obstáculos de falso argumentar, para que las aguas puras de la creencia en la Inmaculada Virgen sigan su curso.

En este punto la gloria de Escoto ha brillado especialmente. Las más autorizadas plumas le han dado el título de «primer mantenedor» de la Concepción Inmaculada: Cayetano: «Scotus, primus doctor, aut inter primos, introdnxit hanc opinionem» [287]. Los Salmanticenses [289], Sala- [288], Catarino zar [290], Fassari: «nec adverti potest doctor qui ante Scotum eam invenerit et coeteros scholasticos tradiderit» [291].

¿Qué dice la historia del dogma sobre esto?

Seis son con Escoto los contendientes al título. Una breve reseña.

1) *Eadmero.*—Su candidatura queda ya prejuzgada en las líneas anteriores. Concedemos a sus defensores todos los méritos inmaculistas de Eadmero, de los que ya hablamos en otro capítulo [292]. Pero el hacer competir a Escoto y Eadmero al título de primer defensor de la Inmaculada creemos supone un cierto desenfoque y desconocimiento de la historia del dogma. Eadmero muere en la primera parte del siglo XII (c. 1124), época de la controversia práctica de la que es activo militante. Escoto muere en los comienzos del XIV. Entre ambos se interpone el oscuro siglo XIII. Son épocas y circunstancias distintas.

En otro sentido quizás se pueda afirmar con toda razón que el «Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae Virginis» de Eadmero, sea el primer escrito dedicado ex profeso al tema inmaculista.

2) *Guillermo Ware.*—Su doctrina sobre la Inmaculada nos es ya conocida. El problema planteado ahora es la prioridad en defenderla con relación a Escoto. Una antigua tradición franciscana hace a Ware maestro de Escoto. Es un tema de cierto interés histórico, de pequeña controver-

287. Cayetan., Opuscul., II, Trac. I, c. V.
288. «Primus Scholasticorum, eorum saltem quorum habemus opera, pro tuenda hac veritate»... Curs. theolog. IV, q. 81, t. 19, d. 15, dub. 5.
289. Joannes Scotus fere primus inter scholasticos audere coepit pro glor. B. V. ...Disput. pro Immacul. V. Concep. p. 3.
290. Sutilissimus Doctor Inmacul. Concep. propugnandae auctor fuit. Tractat. de Concep. c. 13. Cfr. P. Mir, *o c.*, p. 102, nota 3.
Concep. c. 13. Cfr. P. Mir, *o. c.*, p. 102, nota 3.
291. *Immaculata Deiparae Conceptio theol. commissa trutin.* d. VI.
292. Cfr. supra pp. 180-183.

sia [293]. Los testimonios de esta tradición se elevan hasta 1360 con Enrique de Hassia (Enr. de Langenstein). Los argumentos no son sin embargo decisivos [294].

Pero si no el influjo docente, a lo menos consta con certeza la prioridad cronológica del magisterio de Ware en Oxford sobre Escoto. Ware, por lo menos en Oxford, había defendido la Inmaculada antes que Escoto.

3) *Raimundo Lulio.*—Su mérito personal en la historia del dogma es universalmente reconocido y apreciado [295]. Son muchas las obras en que habla de la Inmaculada. Al concluir su «Liber Principiorum theologiae», de paso, como de algo para él demasiado claro y conocido nos habla de la Virgen concebida Inmaculada.

> «Completae sunt regulae principiorum theologiae patrocinio Beatae Virginis Mariae sine labe conceptae».

No nos podemos detener en su estudio. El único punto a determinar es su prioridad cronológica con respecto a Escoto.

La solución nos la va a dar una sencilla operación matemática sobre unos datos de historia. Antes de 1300 Escoto no había enseñado nada públicamente sobre la Inmaculada. Entre tanto 1283 [296], 1295 [297], 1296 [298], 1299 [299] marcan las fechas de otros tantos libros lulianos en que se hace mención de la Inmaculada. Es más si el texto del «liber principiorum...» es auténtico, en 1274 fecha tope en su datación, Escoto era todavía un niño.

La estancia de Lulio en París fué irregular e intermitente, pero ciertamente anterior a la de Escoto. Lulio había enseñado, y en París, la Inmaculada antes que él [300]. Mas parece que su influencia en el ambiente universitario de París fué escasa.

293. Cfr. brevemente resumida esta cuestión por el P. F. DE GUIMERAENS, art. cit., IV (1953), 26-29; C. BALIĆ, *Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot:* RevHisEccl. XXII (1926), 555-57.

294. «...il ressort évidemment de tout ce que nous avons exposé, qu'on n'a pas encore apporté un argument décisif pour prouver que Guillaume de Ware fut le Maître de Jean Duns Scot». F. DE GUIMERAENS, art. cit., p. 28.

295. Cfr. LE BACHELET, art. cit. col. 1062; J. MIR, op. cit., p. 103-114; NAZARIO PÉREZ, *La Inmaculada y España*, p. 28-30; J. M.ª GUIX, *La Inmaculada y la corona de Aragón en la Baja Edad Media*: MisCom 22 (1954), pp. 199-212.

296. En esta fecha compone *Libre de Evast e Blanquerna.*

297. IDEM, *Libre de Sancta Maria.*

298. IDEM. *Arbre de Sciencia.*

299. IDEM, *Disputatio Eremytae et Raymundi super aliquibus quaestionibus sententiarum magistri Lombardi*, q. 96.

300. Así P. MIR, l. c.; BACHELET, art. cit., 1064; B. PLAZZA. *Causa Immaculatae Conceptionis*, act. 7, art. 2; F. DE GUIMARAENS, art. cit., III (1952), p. 202: «Ainsi d'est a Raymond Lulle que revient l'honneur d'être le premier auteur, dont les oeuvres et le nom nous soient connus, qui a defendu a Paris le glorieuse privilège de Marie».

En contra se expresa H. CAVELLO, o. cit., *Apolog. Doctoris Sutil* cap XI: «*Lullum ex Scoto hausisse piam de Immacul. Concep. sententiam.*»

4) *San Pedro Pascual.*—El santo Obispo de Jaén es otro de los candidatos al título. En sus obras habla con frecuencia del privilegio. Es verdad que su Inmaculada, como tampoco la de Lulio, no ha roto con los viejos moldes del pecado infección de la carne y de la purificación embrional de María.

Con relación al problema ahora debatido queda fuera de duda su precedencia cronológica sobre Escoto, en la defensa del dogma mariano; y muy probablemente sobre Lulio [301].

5) *Pedro Compostelano.*—Un viejo manuscrito de la Biblioteca Escurialense nos ha conservado una pequeña enciclopedia, ciencia y arte a un tiempo, de un oscuro autor medieval [302].

«Incipit prohemium magistri Petri Compostellani de Consolatione rationis...» Gramática y Retórica, Aritmética y Geometría, Filosofía y Teología: pecado original, unión hipostática, Concepción Inmaculada de María, van manifestando la erudición enciclopédica de su autor, excepción notable en el ambiente cultural de su época.

Todos los grandes historiadores de nuestra literatura patria hacen honorífica mención de este tratado «De Consolatione rationis». Quien con más detención lo estudia es el P. Pedro Blanco, O. E. S. A., en un extenso prólogo a la edición del Códice en la Beiträge zur Geschichte der philosophie des mittelalters. Band VIII. Heft. 4 [303].

Rarísimos son sin embargo los que hacen alusión a su doctrina inmaculista. Sólo Pérez Bayer incidentalmente [304] y hace varios años J. Climent [305], quien quizá con más entusiasmo que fortuna escribió unos artículos intentando vindicar para el compostelano el título de primer defensor de la Inmaculada. Sus conclusiones fueron recogidas por el P. Roschini [306]. No concedemos sin embargo mayor importancia a este silencio por parte de los críticos. La razón nos parece sencilla. El texto inmaculista dentro de

301. Cfr. V. Mancini, *Il primo difensore dell'Immacolata Conceptione di Maria é stato un mercedario: S. Pietro Pascasio* (Napoles, 1939).

302. El manuscrito signatura R-II-14 (Conf. Guillermo Antolín, *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, V. III, p. 474-77). Contiene, además del que estudiamos (fol. 33v-54). 1) *De V libris Moisi caeterorumque librorum veteris fundamenti...* de S. Isidoro de Sevilla (fol. 1-24v); 2) Inocentii papae III, *De miseria humanae conditionis.* Libri II. (Fol. 25-29); *De ratione divinorum officiorum*; 4) Petri Compostelani...; 5) *Quaestiones quodlibeticae* (fol. 57v-72v); 6) *Incipit Summa Magistri Petri Alani, de arte praedicandi* (folio 73-90); 7) *Sermones-Petri Abelardi* (?) fol. 91-103).

303. Esta edición es la que citaremos a través de nuestro estudio.

304. Pérez Bayer en sus *Notas a la edición de la Bibliotheca Hispana Vetus* de Nicolás Antonio, 1788. Madrid. Herederos de Joaquín Ibarra. Vol. II, p. 122, nota. Esta es la edición que citamos siempre.

305. Climent Pérez, Joaquín, *El primer escolástico que propugnó el privilegio Inmaculista fué un español.* Ilus. Clero XXXII (1939), pp. 17-20; 52-63; 90-95.

306. G. Roschini, *Il primo scolastico che propugnó il privilegio dell'Imma. Conc.* Mar. 4 (1942), 130 sq.; *Mariologia* II, 49. *Enciclopedia Cattolic.* Art. Immacolata Concezione VI, 1653.

la obra es relativamente breve; en el estudio general, o menos en la simple citación, que intentaban hacer de la obra, no había motivo especial para que lo estudiaran. Más importante parece tener la preterición por parte de los teólogos e historiadores del dogma, de este egregio testimonio inmaculista, claro en su concisión, acabado en su brevedad, notable por su antigüedad. En su *Historia Mariana de España* el erudito P. Nazario, S. J., lo desconoce, a pesar de las brillantes páginas de profundidad y exactitud teológica, que el compostelano dedica en su obra a la Mariología.

Intentamos, pues, un tema de cierta novedad, todavía no desarrollado en la Bibliografía histórico - inmaculista de España.

Por eso estudiaremos más detenidamente la figura de Pedro Compostelano. Analizaremos brevemente sus aserciones inmaculistas, intentando después identificar y determinar, si es posible, al autor y el año de la composición de la obra; punto de importancia clave para la valoración del testimonio.

* * *

El artificio literario de la obra procede con una clara inspiración boeciana [307]. La severa matrona vestida con fausto oriental que en la obra del caído cónsul personifica a la filosofía que consuela al autor en su desgracia, es en la obra del compostelano: «...puella inmensa claritate corusca(ns), vultu sumisior (?), ac virginalis pudicicie rubore perfusa».

El libro segundo, el más teológico, y el único que nos interesa, se desarrolla con sencillez de decorado. Desaparecidos con la derrota del mundo [308] todos los numerosos personajes que intervinieron en el acto anterior, quedan solos la razón y el compostelano en animado diálogo sobre innumerables prblemas filosóficos-teológicos; con una evidente dependencia ideológica de San Agustín, a quien muchas veces copia a la letra [309].

Dentro de la cuestión *de Incarnatione* plantea con decisión el problema inmaculista, único que aquí nos interesa. Dice así [310]:

307. Esta inspiración boeciana es notable también en varios pasajes concretos de la obra. Cfr., por ej., Böetius, *De consolatione philosophie*, pros. I, p. 6-7.—Petrus Compostell. *De consolatione rationis*, p. 60, lin. 20-32; Lib. V, pros. III y pág. 86, lin. 9-19, etc. Cfr. P. Blanco, *o. c.*, p. 31 sgs.

308. Petrus Compostell. *o. c.*, p. 100, lin. 26 sqs.

309. Puede verse esta llamativa dependencia logradamente resumida por el citado P. Blanco en un apéndice a la publicación del manuscrito en la BeiGesPhiMit., p. 134-139, que manifiesta en el ilustre autor un perfecto dominio de San Agustín.

310. Una edición crítica del texto y de la obra es imposible. Se conserva solamente el manuscrito escuraliense, con abundantes erratas. El P. Blanco en la edición del mismo en el texto conserva escrupulosamente la lectura y ortografía del Códice, poniendo en nota la interpretación que él cree más acertada y que nosotros colocaremos entre paréntesis.

Compostellanus:

«Iam quedam alia meum tittillat animum dubitacio; Dic, queso: que istam (istum, scil. Christum) concipere et parere meruit, sine originali conceptam referam, autne? ut verum fatear id conveniens esse videbitur (?). Nam Virgini gloriose matrisque (matrique) domini, quamquam (quatumcumque) gratiae conferre (-rri?) ei potuit, eidem collatum fuisse arbitror. Qua ex re liret (liquet) eam in conceptione Sanctificari, ut ab originali absolbetur (veretur) peccato».

Ratio:

«Nulli dubium est eandem omnium gratiarum plenitudinem (-ne) adimpleri. Sed id averte (adverte), et satis est dubitacioni tue, quod scinficacionis (sanctificationis) capax non est nisi rationalis natura. Qua ratione patet, ante infusionem anime, qua homo rationalis efficitur, nullo posse modo santificari eandem, nec per consequens ab originali absolvi peccato. Nam naturaliter animam viris usque ad dies XV (?) feminis autem usque ad octoginta V infundi non dubites. Sed in ipsa anime infusione omnium gratiarum plenitudine eandem beari non ambigo. Illa enim Virgo peperit Virgoque concepit, omnium virtutum matrem efficiens, protulit omnium Redemptorem» [311].

Y a continuación un canto poético a la Concepción virginal de Cristo.

Compostellano:

«Pero ahora me apunta otra duda. Dime ¿a la que mereció concebir y dar a luz a Cristo deberé confesarla concebida sin pecado original? En verdad esto parecería lo más conveniente. Porque yo creo que a la Virgen gloriosa y Madre del Señor le fueron conferidos todos los tesoros de gracia que le podían ser otorgados; de lo que se concluye con evidencia que fué santificada en su concepción absolviéndose del pecado original».

Razón:

«Nadie puede dudar que ella sea llena de gracia. Pero fíjate bien, y esto basta para responder a tu pregunta, que el único sujeto capaz de santificación es la naturaleza racional. De donde se deduce que ella no pudo en modo alguno ser santificada, y por tanto, libre del pecado original, antes de la infusión del alma, momento en que el hombre es constituído ser racional. Pues no cabe duda que según las leyes naturales el alma no se infunde a los varones sino a los XV (?) días después de la concepción y a

311. Petrus Compostell., *o. c.*, p. 121, lin. 24-33; p. 122, lin. 1-7.

las mujeres a los ochenta V (?). Pero yo no dudo que en el instante de la infusión del alma fué enriquecida con el cúmulo de todas las gracias».

Es de cierta importancia la precisión dogmático - teológica de estas palabras en la formulación de la tesis inmaculista a fines de la Edad Media, estableciendo con claridad el momento dogmático de la Inmaculada: «In ipsa animae infusione».

* * *

Su argumentación la enraiza en la plenitud de gracia concedida a María; plenitud que radica en la maternidad divina. «Nam Virgini gloriosae matri[s]-que domini, quantumcumque gratie conferre [-rri] ei potuit, eidem collatum fuisse arbitror. Qua ex re liquet...»

Madre de Dios — llena de gracia — Concebida sin pecado original; así fluye el argumento. Es clara la implícita citación de Luc. 1, 28: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, que, después, junto con el Gén. 3, 15, se hará clásico como lugar escriturístico en la tesis de la Inmaculada [312].

Sigue, por tanto, perfilándose en la historia del dogma la formulación del argumento positivo.

* * *

Aumenta la importancia del testimonio la seguridad con que el Compostelano enuncia su tesis. No es más o menos probable o discutible; «*Nulli dubium est* eandem omnium gratiarum plenitudine[m] adimpleri... in ipsa animae infusione omnium gratiarum plenitudine eandem *beari non ambigo*», mucho más preciso que el «*Videtur probabile*» de Escoto.

Ni se arguya que el autor de «Consolatione rationis» también tiene expresiones parecidas... «ut verum fatear id conveniens esse videbitur» [313].

En el artificio literario de la obra el Compostelano va suscitando cuestiones a la razón en forma de preguntas y dudas, cuyas respuestas expresan el verdadero pensar del autor. Esta forma dubitativa casi estereotipada, la va repitiendo al comienzo de casi todas las cuestiones aun dogmáticas [314].

Mayor dificultad podía tener la frase: «Qua ex re liquet eam in conceptione *sanctificari* ut ab originali *absolveretur* peccato». Parece claramente enunciada la sentencia maculista de una santificación in utero, ab-

312. No intentamos establecer nada sobre su fuerza probativa. Cfr. M. Jugie, *Le Temoignage de Saint Luc. sur l'Immaculée Conc.* NotreDame, 1911 (T. I, p. 67-69). Bachelet, art. cit., col. 561-64 Y en general cualquier manual de teología.

313. *O. c.*, p. 121, lin. 26 sq.

314. Dicas, queso, carnem illam que in unione (hypostatica) sumitur dican antea conceptam... autne?, p. 120, lin. 17. Conceptio illa instanti et subito facta est, autne?... Id enim videtur..., p. 121, lin. 1, etc.

lviéndosela del pecado original. Pero el concepto de santificación no cluye necesariamente un término *a quo* privativo y el concepto de absoción se puede salvar, sin que sea necesaria una contracción previa de la lpa; sería como en la Redención preservativa la absolución de una culpa ue se debía contraer.

Pero sea lo que fuere, a lo sumo se trataría de una frase de interpreción difícil, como tantas otras de escolásticos contemporáneos suyos, de que nada propiamente se podría deducir. Pero *obscura per clariora;* y su serción es clara:

> «In ipsa animae infusione omnium gratiarum plenitudine eandem beari non ambigo».

Nótese la fórmula positiva en que es formulado el dogma.

* * *

De interés sumo sería para conocer plenamente su sentir inmaculista, studiar brevemente su teoría correlativa sobre el pecado original.

El lugar donde trata del pecado original es uno de los peor conservaos. Son varias las lagunas y falta un trozo del folio 51, con lo que la lectura e hace ininteligible [315].

Comienza planteando una dificultad general deducida de la voluntariead del pecado. El pecado exige voluntariedad, el pecado original no es oluntario, luego no es pecado [316]. Ampliamente solucionada la dificultad, oncluye:

> «Unius inordinatam voluntatem quae naturae fuit principium ac culpae ratione constituendam in omnibus sufficere arbitror, quam naturam ab illo humanam naturali origine acceperunt».

Y enseguida añade:

> «Nec obstat quod licet defectus *qui ex infeccione corporis redundat in animam,* voluntate unius personae in qua originale peccato transducitur, non voluntariam dixerit...» [317].

Y para que no pudiera parecer un problema incidental inmediatamente stablece cuestión sobre este punto:

> «Iam mi[hi] alterius dubitacionis acrescit cumulus; utrum, scilicet, per transductionem corporis possit peccatum originale trans-

315. Falta un trozo de la parte superior derecha del folio 51, con lo que el omienzo de la columna segunda del 51 y la primera del 51^{v} quedan ininteligibles.
316. P. 123, lin. 27, p. 124, lin. 14.
317. L. c., lin. 14 sq.

> duci. Corporis enim transductionem mediante semine fieri pronu cio; culpe autem subceptuum (susceptivum) constat semen n esse, cum non habeat animam, quam quidem animam liquet semine non transduci. Sicque originale pecatum per transductione corporis non transducci definicio (definio).

En este momento interesante y clave para seguir su teoría la lectu se hace ininteligible al faltar el trozo de folio roto [318]. Sin embargo de siguiente algo se puede deducir:

> «Libidinem enim generationis permixtam actui ex peccato o ginali parentis initium sumere nullus ambigit, ac ex hoc origina transducendi peccatum in prolem efficaciam habere pronuntio nec obstat in semine culpam esse non posse, cum tamen in eo i fecto quod culpae causam esse pronuncio (sic), sicut in lepr semine non esset (esse) leperlam (lepram) liquet, quam (cui) tam corruptionem quam leple (quae leprae) principiam est, esse dubit (inesse non dubitem?)» [319].

El tiene, por tanto, la vieja teoría aristotélica de la evolución del fe antes de la animación [320], y sigue defendiendo fundamentalmente la teo fisiológico - teológica del pecado original causaliter identificado con la co cupiscencia, infección de la carne. Pero notemos sus avances. El peca original *formaliter*, únicamente radica en el alma:

> Originale peccatum essentiam animae sicut principale subiectu primo respicit» [321].

Por eso el único sujeto capaz de santificación es la persona racion que queda constituída al ser infundida el alma. Antes de la animación n se puede hablar de santificación alguna.

El Compostelano no se hace solidario de la santificación de la car de María, idea que desagradaba profundamente a los grandes escolástico quienes con Tomás de Aquino y Alejandro de Ales se lanzaban a refutarl y que, a no dudar, sin llegar a las exageraciones del P. Prado, influir algo en su posición antiinmaculista. El Compostelano significa bien clar que, aun defendiendo esa teoría originalista, se puede sostener la Concep ción Inmaculada de la Madre de Dios sin recurrir a tales subterfugios.

Será Escoto quien consiga plena libertad de movimiento en este punt

318. Obsérvese cómo queda el texto que se puede leer: ...natura humar deve... per corporis enim libidinem... cionem fieri non dubito, ...cionis con deratum ab salutem... dixerim sicque permixtum... etc.
319. Op. cit., p. 125, lin. 1-9.
320. Cfr. *o. c.*, p. 121, lin. 32; p. 122, lin. 1 sq.
321. *O. c.*, p 125, lin. 23, sq.

l responder a la manoseada dificultad, un «transeat totum», quia non rguit hoc secundum viam Anselmi de peccato originali [322].

* * *

Además de este texto, claro y preciso, donde de propósito explana su esis sobre la Inmaculada, el Compostelano ha ido sembrando a través de u obra otras varias frases e sentido inmaculista que enumeramos brevemente sin mayor comentario.

En el libro segundo, en el centro de la cuestión soteriológica, desarrolla arios problemas mariológicos. Propuesta con claridad y precisión maravillosa la Asunción de María [323], prorrumpe en un himno en su honor [324].

> «Sine nube serena» (lin. 8)... rosa plena decoris (lin. 13)... hanc satanam vicisse canam non mente pussila (lin. 19)... nescia pestis (lin. 23)... virgula plati (prati) fit peccati nescia porta (lin. 31...».

Como se ve, no son del todo claros y decisivos. Algunos quizás se puedan eferir a la virginidad, como el nescia pestis —expresión frecuente en os PP.—,o a la inmunidad del pecado actual; pero a la luz del testimonio studiado que nos manifiesta clara la mente del autor, sin hacerles violencia

322. *Opus Oxoniense,* lib. III, d. 3, q. 1; Balić, ...*Scoti Theologiae Marianae lementa,* p. 27, lin. 12.

323. Transcribimos este notable testimonio asuncionista para que lo aprecien os lectores: *Compostellanus*:

«Dixisti enim virginem gloriosam super angelos exaltari. Qua ex re, queso, i in corpore sive extra corpus asupta sit (assumpta), edisseras. Quod si in corore asupta est, cum eandem fuisse mortuam prononciem, dictis tuis videris ontrarius (-ria).—Se refiere a la sentencia que inmediatamente antes acaba de efender: la glorificación de los cuerpos sólo tendrá lugar el último día; incluso os que resucitaron con Cristo no gozan de la glorificación del cuerpo, sino que olvieron a morir.

Ratio:

«Non mireris si propter honorem Domini mater eius super omnem creaturam xcelenciam videratur (videbatur?) dignitatemque sortiri. Non enim inconveiens esse arbitror ut corpus Verbi Incarnati ex purissimo virginis elicitum sanuine exaltumque in ethera velit partem alteram manentem in virginem (-ne) ecum nonsociari (consociari?) in gloria; praesertim cum idem virginis filius reumque Opifex, idemque Pater matrem praeceperit honorari; sed dignum esse idebitur ut quod ipsae praeceperit exequatur. Nam Bata Hec Virgo tot privigiata insignis nostram adtulit vitam erupnamque (aerumnamque) nostre miseie abstulit. *O. c.*, p. 117, lin. 24; p. 118, lin. 5.

324. *Laus Virginis,* p. 118 sq. Composición poética de 38 versos. Notaremos e paso en ella uno de los raros procedimientos de rima que utiliza el autor en us consonancias. Hecho particular sobre el que llama la atención el P. Blanco, *rolog.*, p. 47. Cfr. Amador de los Ríos, *Historia de la Literat.*, t. II, p. 248. Los ersos tienen consonancia final de dos en dos como en los pareados castellanos, ero con una intermedia perfecta de dos palabras en cada verso. Por ejemplo:

Urs (urbs) profugorum, regula morum, semita veri
a a l
Mater honesta, decora, modesta, probatur haberi
b b l.

alguna pueden tener un sentido inmaculista.—Tratando más adelante de la Concepción virginal de Cristo, dice: «Virgo... quae crimina nescit» [325]. Se puede referir también a la virginidad. Pero este verso es repetición de otro que páginas antes ya había escrito en «Laus Virginis», cambiando el último inciso:

Stella maris, sine parte maris, sine nube serena... (p. 118, lin. 8).
Stella maris, sine parte maris, quae crimina nescit (p. 122, lin. 18).

* * *

Pero en nuestra posición histórico - literaria surgen enseguida dos cuestiones más que interesantes, necesarias: el autor de la obra y la época en que está compuesta. Creemos clara su importancia para valorar la fuerza del testimonio. Y solucionar el problema planteado sobre la prioridad histórica del mismo.

«Incipit prohemium, dice la inscripción del manuscrito, magistri Petri compostelani de consolatione rationis» [326]. ¿Pero quién es ese Pedro Compostelano? Su identificación es sumamente difícil [327]. El apelativo «compostelano» es muy genérico y son muchos en esta época los hombres ilustres de nombre Pedro que pudieron llevarlo [328].

La obra nos ofrece algunos datos más o menos precisos, como puntos de referencia para la identificación de su autor. Va dedicada «...Ad honorem domini ARCHIEPISCOPI compostelani» [329]. Ahora bien; la Sede de Santiago fué elevada a Metropolitana en 1120, en tiempo de Don Gelmírez [330]. Luego la composición de la obra hay que ponerla con posterioridad a esta fecha. Veamos alguna mayor determinación.

325. *O. c.*, p. 122, lin. 18.

326. P. 52, lin. 3.

327. Esto mismo nos confiesa Climent, art. cit. A pesar del ardor con que defiende su candidatura a primer defensor del privilegio inmaculista: «difícil, lo confesamos, nos será dar satisfactoria y plausible contestación a esta pregunta» (p. 63). Apreciación que copia del P. Blanco: «Quien fuese este Pedro Compostelano, es muy difícil, por no decir imposible averiguarlo». *O. c.*, p. 13.

328. Citemos, además de los que discutimos en el texto algunos otros en el siglo XII que no tienen probabilidad de ser autores del tratado, pero que indican lo general del nombre. Los cardenales Don Pedro Gundesíndez y Don Pedro Fulcón, canónigos de Santiago. Don Pedro de Anaya, natural y canónigo de Santiago, más tarde Obispo de León. Don Pedro de Ponte, Vicecanciller de Fernando II y Obispo de Ciudad Rodrigo. Don Pedro Estévez en tiempo de Don Gelmírez. En 27 de julio de 1158 el Arzobispo compostelano Don Martín hace una donación... «de acuerdo con el Deán Don Pedro Pardo..., de los arcedianos Don Fernando, Don Pedro y Don Diego... De los cardenales... Don Bernardo, Don Nuño, Don Pedro y otro Don Pedro; de los jueces Don Pedro y Don Diego y de los demás miembros del Cabildo compostelano» (*Tumbo de San Justo*, Arch. Hist. Nac., fol. 110^{v} citado por LÓPEZ FERREIRO, t. IV, p. 265).

329. Incipit prohemium magistri Petri compostellani de Consolatio rationis ad honorem domini archiepiscopi compostellani, p. 52, lin. 3 sq.

330. LÓPEZ FERREIRO, *o. c.*, t. IV, p. 7 sq.

Los dos primeros versos de la dedicatoria dicen así:

> «Compostelle praesul, velle videris honestum,
> Berengari, mente pari reprobas inhonestum» [331].

Tenemos, pues, un dato más; el Arzobispo *ad cuius honorem* está escrita (nótese la fuerza de la partícula «*ad*») es Don Berengario.

Don Berengario I, Obispo hasta entonces de Salamanca, fué elegido Arzobispo de Santiago en 1140 [332]. Su elección venía a solucionar la situación creada en la Sede compostelana por una vacante de más de dos años, a raíz de la muerte de Don Gelmirez. Pero cesaba dos años más tarde, al no ser aceptada su elección por el Papa Inocencio II, a pesar de los ruegos y presiones ejercidas por D. Alfonso VI, Pedro el Venerable y San Bernardo.

En julio de 1317 Juan XXII nombraba Arzobispo de Santiago a Fray Berengario de Landora, General de la O. P. († 1330) [333].

Con estos datos ¿podemos determinar en la historia de nuestra literatura al autor de esta obra?

1) Pérez Bayer prescinde de su identificación y coloca la datación de su obra en 1325, en tiempo por tanto de D. Berengario II, sin añadir más datos sobre su persona:

> Item magistrum Petrum Compostellanum, diversum a cognomine antiquiore de Monsoro dicto, cuius supra meminimus, auctoremque latini operis... de Consolatione rationis, circa annum Christi MCCCXXV, ut conjicimus, scripti, et Berengario archiepiscopo compostellano huius nominis SECUNDO nuncupati...» [334].

2) Nicolás Antonio [335] cita un Pedro Compostelano llamado de Monsoro o Monsoncio, sabio monje del monasterio del mismo nombre, electo Obispo de Santiago por Bermudo II, el Gotoso, Rey de Asturias y León (982 - 999), hijo de Ordoño III —a dicho Pedro atribuyen algunos autores el origen de la Salve— (985 - 1002). Pero le separa siglo y medio del escenario histórico de nuestra obra.

3) Algunos autores [336] colocan otro Pedro compostelano hacia 1120, designado Arzobispo de Santiago por el Papa Calixto II, autor de un escrito

331. *Ibid.*, lin. 4 y 5.
332. López Ferreiro, t. IV, p. 223.
333. López Ferreiro, t. VI, p. 83.
334. En las notas a la *Bibliotheca Hispana Vet.*, t. II, p. 121.—Nótese las inexactitudes del P. Blanco en la p. 23. Todo el párrafo III que dedica a la datación de la obra abunda en ellas; cayendo en las mismas Climent que le sigue.
335. Nicolás Antonio, *Bibl. Hisp. Vet.*, t. I, p. 516, n. 344.
336. Iacobus Philippus Bergoniensis, *Supplementum Chronicorum*; *ad annum* 1120; Marianus Siculus, *De laud. Hisp.*, lib. 6, citados por Nicolás Antonio.

en honor de la Virgen. Nicolás Antonio [337] lo rechaza como una confusión con Pedro (I) de Monsoro y más probablemente con D. Diego (no Pedro) Gelmírez, creado Arzobispo por Calixto II, en cuyo pontificado no ocupó la sede compostelana ningún obispo de nombre Pedro [338].

La historia de la Sede Compostelana ha dado pie a otras hipótesis.

4) Hacia 1168, en tiempo de Fernando II, Rey de León, aparece como electo para la Metropolitana de Santiago D. Pedro (II) Gudesteiz, hasta entonces Obispo de Mondoñedo; promotor más tarde y principal ayuda de la naciente Orden de Caballeros de Santiago [339].

5) En 1173 era elegido Arzobispo de Santiago el célebre D. Pedro (III) Suárez Deza, canónigo antes de Santiago y Obispo de Salamanca [340].

6) Hacia 1207 lo era D. Pedro Muñiz, arcediano de Santiago y Obispo hasta entonces de León [341].

Pero ninguno de los tres tiene probabilidad alguna de ser el Pedro Compostelano de la obra; viven demasiado distantes de los dos Berengarios.

7) Hacia 1142, al ser rechazado D. Berengario I por el Papa Inocencio II, era elegido Arzobispo de Compostela D. Pedro Elías, deán hasta entonces de su Cabildo [342]. Aquí puede establecerse la primera hipótesis verosímil. El deán escribió la obra de *Consolatione rationis* y se la dedicó a su Arzobispo. La hipótesis está dentro de la posibilidad, pero no tenemos más datos, ni para hacerla siquiera probable. «Es posible que escribiese de *Consolatione rationis* y lo dedicase a su Prelado, dice el P. Blanco [343], a quien copia, sin citarle, Climent, pero no consta de esto, ni siquiera tenemos noticia de su cultura filosófico - literaria».

8) Entre los canónigos más ilustres del Cabildo Compostelano, durante el siglo XII, figura el canónigo diácono D. Pedro Alvítez, «que fué quizás de los nombrados por Gelmírez el año 1102. Era gran devoto de la Santísima Virgen e instituyó un aniversario en cada una de las principales festividades de Nuestra Señora, a saber, la Anunciación, la Natividad, la Purificación y la Asunción» [344].

Nueva hipótesis verosímil. ¿No será éste el Pedro Compostelano, autor de la obra? Ahora es López Ferreiro quien también se plantea la pregunta.

337. *O. c.*, t. II, p. 13, n. 43. «At hic magnus commissus fuit ab his auctoribus error...» De donde aparece lo inexacto de la apreciación hecha por el P. Blanco, quien dice: «Del cual (Pedro de Monsoro) hace dos autores diferentes Nicolás Antonio...», p. 17, con sólo leer un poco hubiera observado que *ex profeso* lo rechaza.

338. Climent, art. cit., p. 91 dice, copiando al P. Blanco (*o. c.*, p. 13): «Es verdad que Nicolás Antonio en su *Bibliot. Vetus*, t. II, nos habla de varios Pedros compostelanos, dos de los cuales coloca en el siglo XII, y uno en el X». No sabemos dónde los ilustres autores encontraron estas referencias. Nicolás Antonio no habla, que nosotros sepamos, de más Pedro compostelano que el mencionado

339. L. Ferreiro, *o. c.*, t. IV, p. 284; 299.

340. L. Ferreiro, *o. c.*, t. IV, p. 311 sq.

341. L. Ferreiro, *o. c.*, t. V, p. 46.

342. L. Ferreiro, *o. c.*, t. IV, p. 226.

343. *O. c.*, p. 21.

344. L. Ferreiro, *o. c.*, t. IV, p. 301.

su favor ya tenemos algún argumento positivo; su notoria devoción a Virgen le llevaría a escribir las bellas páginas mariológicas del *Consola-ie rationis*. Débil fundamento, sin embargo, para establecer nada cierto. emás «para esto hay que presuponer que el Arzobispo D. Berenguel, a en estaba dedicada la obra, sea el primero (1140-41), y no el segundo e gobernó la diócesis a principios del siglo XIV» [345], lo cual es mucho oner, como veremos enseguida.

9) En una donación que el citado Pedro Alvítez hizo el 15 de febrero 1154 a su Iglesia, entre los demás canónigos firma uno llamado Pedro mínguez y un maestro (o doctor) llamado Pedro Micha. Su nombre nos ı ya conocido por lo que se conserva de su producción literaria: un nno «de translatione B. Jacobi secundum Leonem Papam» [346]. Y quizás edan atribuírsele otros cuatro. Crece, por tanto, la verosimilitud de que e sea el autor de la obra»... Mayores probabilidades reúne el maestro dro Micha para que pueda adjudicársele dicha obra» [347]. Sin embargo, no se puede apreciar, no es ningún argumento decisivo.

* * *

¿Se podría deducir algo más de los argumentos paleográficos? El Padre anco se expresa así:

> «No es posible pensar en Berengario II (1317 - 1330), porque, según se ve por la inspección del códice, carácter de la letra, estilo y demás caracteres paleográficos, fué escrito el siglo XII o principios del XIII» [348].

Casi a la letra hace suyas estas palabras Climent. ¿Es esto tan cierto? s críticos dividen sus pareceres:

«La letra, escribe Amador de los Ríos [349], a quien sigue el citado prolota, no es ya isidoriana y en nuestro concepto pertenece a la segunda tad del siglo XII ó principios del XIII».

Menéndez y Pelayo coloca su composición a mediados del siglo XII, sin s razones ni comentarios [350].

Rodríguez de Castro [351] y Pérez Bayer lo colocan en el XIV:

> «Circa annum Christi MCCCXXV, ut conjicimus scripti, et Berengario archiepiscopo compostellano huius nominis *Secundo* nuncupati» [352].

345. L. Ferreiro, *o. c.*, t. IV, p. 302.
346. Lo publicó por primera vez el P. Fita, *Recuerdos de un viaje a San-ıo*, p. 133. Puede verse también en López Ferreiro, t. I, p. 208.
347. L. Ferreiro, *o. c.*, t. IV, p. 304.
348. *O. c.*, p. 21.
349. *Historia crítica de la literatura española*, t. II, p. 244 sq.
350. *La ciencia española*, t. III, p. 164 (col. escrit. cast., Madrid, 1918).
351. Rodríguez de Castro, *Bibl. Españ.* T. II, p. 268.
352. Cfr. nota 42.

Amador de los Ríos reconoce que

> «aparecen retocados algunos pasajes, en especial los versos du-
> rante el siglo XIV; lo cual ha dado motivo al error de Pérez Bayer
> adoptado por Rodríguez de Castro, suponiendo que se escribió en
> dicha época» [353].

Por su parte el erudito P. Guillermo Antolín, de autoridad reconocida en la materia, en su obra antes citada [354] en la descripción del códice se expresa así:

> «R - II - 14, Códice en pergamino; siglos XIII, XIV y XV... Es
> un códice formado de varios de distintos tamaños y épocas».

Y más sorprendente es la posición de Bonilla San Martín [355], quien no se atreve a precisar la época:

> «...ya bien entrada la Edad Media...». Y en nota indica «por lo
> menos el códice es del siglo XIV».

La imprecisión y divergencias de los críticos es demasiado patente para deducir argumento alguno.

¿Qué posición adoptar, en consecuencia?

La lectura atenta del proemio de la obra nos convenció de que, pese a las divergencias de los críticos, en él se contenían puntos de referencia suficientes para determinar la datación de la obra.

Escrito ya nuestro artículo, el P. Lucas Modrić, O. F. M., acaba de publicar en la Rev. *Antonianum* un documentado artículo sobre el tema [356] insistiendo en este punto. El proemio es un resumen poético de los hechos más salientes y cualidades personales del Arzobispo Berengario a quien va dedicada la obra. La historia del breve pontificado de Berengario I, quizá no nos permita aplicarle justamente tales alabanzas y relatos. Por el contrario se cumplen perfectamente en la vida y actuación de Berengario II [357].

El P. Modrić coloca en consecuencia la datación de la obra en el siglo XIV [358]; e identifica a Pedro Compostelano con Pedro de Pelagio, O. P.

253. *Historia crítica*, l. c.
354. *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial* vol. III, p. 474; 477.
355. *Historia de la filosofía española*, t. I, p. 308.
356. Lucas Modrić, *De Petro Compostelano qui primus assertor Immaculatae Conceptionis dicitur*. Ant. XXIX (1954), 563-572.
357. Cfr. *ibid.*, p. 566-67.
358. «Omnes itaque rationes, sive externae, ex paleographia, sive internae, ex argumento operis comparato cum rerum adiunctis et eventibus saeculi XIV, quae Compostellae et in Hispania acciderant, indubie loquuntur compositionem libri De consolatione rationis, non saeculo XII, sed saeculo XIV ponendum esse». *Ibidem*, p. 568-69.

destinado en 1281 como profesor al Convento de Compostela; y a quien en el capítulo de la Orden en Barcelona (1299) se le llama «Petrus Pelagii Compostellanus».

Por otra parte, la misma formulación del privilegio inmaculista supone vencida la fase de controversia práctica que domina al siglo XII. El Compostelano no toca para nada la cuestión de la fiesta. Plantea el problema según el esquema de los maestros del siglo XIII. En este punto juzgamos plenamente discutible la conclusión del P. Modrić. Él cree que la doctrina del Compostelano es oscura e imprecisa.

> «Doctrinam autem de immaculato B. Virginis conceptu obscuritate laborare, quae non permittit illationem, ibi contineri certam affirmatonem huius praeclari privilegii mariani» [359].

En las páginas anteriores dejamos formulado nuestro modesto parecer sobre este punto.

Queda, pues, retirada la candidatura del Compostelano a primer defensor del dogma.

Solución del problema.—Después de lo anteriormente expuesto queda flotando la pregunta de duda. ¿Pero quién fué el primero? Todos parecen tener razón sin tener toda la razón.

Tal como se debe plantear la evolución histórica del dogma, creemos que es una cuestión sin mayor importancia y de fácil solución. La historia del dogma no es un sucederse de períodos justapuestos en continuidad, favorables unos y opuestos otros al privilegio. Sino que esa doble corriente, negativa y positiva que arranca, veíamos, con los discípulos de San Agustín, sigue fluyendo sin solución de continuidad en toda su historia. El siglo XII supone un cierto predominio de la favorable con Eadmero, Osberto de Clara y los representantes de la reacción contra San Bernardo. El siglo XIII, por el contrario, marcará el predominio, será el final, del sentir adverso a la Inmaculada. Pero en el siglo XIII, paralela a Tomás de Aquino y Buenaventura, al corriente inmaculista, callada y modesta, es verdad, sigue sin embargo fluyendo.

Los teólogos que la propugnan son tan insignificantes en la historia de la teología que en gran parte desconocemos sus nombres. Pero la corriente inmaculista ha seguido fluyendo sin interrupción. San Buenaventura [360] y J. Olivi [361] y tantos otros nos lo aseguran con claridad. Entre los conocidos de San Buenaventura nadie defiende la Inmaculada. Pero los

359. *Ibidem*, p. 572.
360. *In III Sentent.*, d. 3, p. 1, a. 1, p. 1-3. (Edic. cit., IV, p. 58-68).
361. Cfr. V. Doucet, P. J., *Olivi et l'Immaculée Conception*: ArchFranHis XXVI (1933), p. 562 sq.

adversarios de su tesis maculista, a quienes intenta refutar, son personajes reales y existentes. No meros adversarios imaginarios:

> «Quidam dicunt... ipsam Virginem ab originali peccato liberatam per gratiam... et hoc dicunt sonare verbum Anselmi. Et per istam non effugiunt auctoritates... Aliorum vero positio est quod sanctificatio...»

Esta corriente real e ininterrumpida es recogida por San Pedro Pascual y Lulio contemporáneos de Santo Tomás y San Buenaventura, en París. Por Ware, Ricardo de Bromwich, Felipe de Briddilton y Roberto de Beverley en Oxford [362].

Lógicamente no se puede hablar por tanto de un «primero». Eso sí, dentro de cada estadio hay figuras gigantes que acaudillan el movimiento. Escoto lo va a ser de la victoria.

XVI.—Escoto en la disputa de París

La disputa ante la tradición.—Tal disputa ha sido ampliamente comentada [363]. A ella ha llegado a vincularse a veces la gloria inmaculista de Escoto. La tradición nos la ha conservado así.

Algunos dominicos habían censurado de herejía a varios franciscanos, defensores del privilegio, y el altercado comenzó a cobrar resonancia, hasta el punto de motivar la intervención de Benedicto XI y más tarde de Clemente V. El Papa manda celebrar en la Universidad de París una disputa pública. A ella envía sus legados. Los arguyentes son numerosos y se aprestan a la lucha. Pero la Providencia de Dios, dicen las viejas crónicas, velaba por la dignidad de su Madre. Por divina inspiración, Escoto llega a París. La disputa es el gran acontecimiento; numeroso y selecto público de obispos y doctores, presididos por los legados pontificios. Cuando Escoto se dirige al acto, siente el nerviosismo del momento. Al pasar junto a una imagen

362. Cfr. F. Guimaraens, art. cit., IV (1953), 30.

363. Sobre ella se ha escrito también una amplia bibliografía: Cfr. entre otros Adjuntus Drighe, O. F. M., *Le debat public de Scot a la Sorboune* (Malinas, 1905); Cavello, H., *Rosarium Beatae Mariae seu appendix ad q.* 1, *d.* 3, *De Immaculata Conceptione* (Colonia, 1620); D. Basley D. Marie, O. F. M., *Un tournoi theologique* (Roma, 1907); Bihl M., *Zur Disputation des Joh. Skotus über die Unbefleckte Empfängnis en Zeitschrift für Katholische Theologie* XXX (1906), 464-469; Balić, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Bibl. Rev. His. Ecle. (Lovaina, 1927); *Joannis Duns Scoti Theologiae Marianae Elementa...*, pp. XCVII-CXX; Seeberg, R., *Die Theologie des Iohannes Duns Scotus* (Leipzig, 1900), p. 13; Wadding, L., *Annales Minorum* (Edic. Quaracchi, 1931-33), VI, 59; L. Pechenard, *L'Immaculée Conception et l'ancienne Université de Paris*: RevClFr 41 (1905), p. 236 sq.; Paolini, F., *Di una illustre testimonianza sopra la divina missione del B. Giovanni Duns Scoto per insegnare a diffendere la dottrina dell'Immacolata Concezione in Parigi. Dilucidazione di un importantissimo documento coevo da servire per la causa di beatificazione* (Roma, 1905).

la Virgen se postra para saludarla con el versículo «Dignare me laudare , Virgo», y la imagen de mármol inclina la cabeza. Comienza el acto; sus versarios le proponen más de doscientas objeciones. Escoto escucha tranilo. Unas tras otras todas son resueltas, y con brillantez de forma expone s pruebas positivas del misterio. Callan confundidos sus adversarios, adirando la profundidad de su talento; ha merecido el título de «Sutil», que posteridad cambiará por otro más glorioso, el de «Doctor Mariano». La niversidad en pleno declara a la Virgen concebida sin pecado. Al día guiente, presentes el Obispo y los Legados pontificios, hacen voto de dender el privilegio y de celebrar todos los años la fiesta de la Inmaculada. n adelante, nadie podrá ser promovido a los grados académicos, sin hacer ntes el juramento de defender el privilegio. El paso estaba dado; todos los ueblos, los doctores, las universidades lo aceptan sin dudar. Escoto era el mpeón de la Inmaculada.

La disputa ante la crítica histórica.—Crevier, en su *Historia de la niversidad de París* [364] la llama hábil tramoya para presentar una opinión ológica. La tendencia de la crítica se inclina a relegarla al ámbito de s leyendas medievales. «No se conoce, dicen los editores de Quaracchi, ngún autor del siglo XIV que mencione la tal disputa» [365]. El más antiguo stimonio que puede citar el P. Balić, quien es relativamente favorable la historicidad de la disputa [366], pertenece a la primera mitad del siglo XV; stante más de un siglo posterior al suceso; en el momento histórico en ue el ardor de la disputa inmaculista hace invocar continuamente la autodad de Escoto, y comienza a dibujarse un halo de misterioso providenalismo en torno a su persona, suscitada por Dios como campeón del dogma.

El testimonio de Landulfo, discípulo de Escoto, haría remontar la adición hasta los tiempos mismos del maestro. Pero es muy problemático prácticamente carece de valor. Cuccaro en su «Elucidarium Virginis» [367] ta con frecuencia a un tal Landulfo; uno de cuyos testimonios habla de disputa. Se le ha querido identificar con Landulfo Caracciólo († 1351) [368], ntemporáneo de Escoto. Mas parece cierto que ese Landulfo vive desués del Concilio de Basilea [369].

«Clare elucet, dicen los editores de Quaracchi, Landulphum

364 M. Crevier, *Histoire de l'université de Paris* (Paris, 1761), III, 61.
365. «Auctores saeculi XIV quos hucusque inspicere licuit nihil de illa retunt». Guarrae, Scoti..., *o. c.*, p. XVI.
366. Balić, op. cit., *Elementa*, pp. XCVII-CII.
367. A. B. de Cuccaro, *Elucidarius Virginis* (Nápoles, 1507). Publicado desés por el P. Alba, *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione Mariae* (Lovaina, 1666), pp. 831.
368. Cfr. Bibliografía en Balić, op. cit., *Elementa*, p. CIV, nota 100. D. M. de sley op. cit., p. 51-56.
369. 1431-37 (1449).

dictum post concilium Basileense scripsisse, eiusque testimonium nullo modo quaestionem decidere» [370].

Su fundamento histórico es, por tanto, muy débil. Mandada celebrar solemnemente por el Papa, nadie nos ha conservado el documento pontificio. Nos es desconocido el nombre de los Legados. No conocemos ni a uno solo de los adversarios de Escoto en tal disputa. No se ha conservado un solo indicio en el registro de la Universidad de París. Y, pese a los esfuerzos el P. Balić [371], no aparecen indicios suficientes en las obras de Escoto.

Algunas de sus circunstancias están en pugna con los datos de la historia. El célebre juramento antes de la colación de grados sólo es impuesto casi dos siglos más tarde, el 3 de marzo de 1496 [372].

Después de Escoto, en París y en Oxford se sigue negando la Inmaculada. Alejandro de Alejandría inmediato sucesor de Escoto en la cátedra de París es adverso al privilegio [373].

Unos años después de la muerte de Escoto, su doctrina es impugnada en París por Juan de Polliaco y J. de Nápoles [374]. Y adversos al privilegio son también, en Oxford, Roberto Cowton y Guillermo de Nottigham [375].

Ni parece que pueda compaginarse con la brillantez de tal disputa la tímida conclusión final con que Escoto cierra la cuestión de la Inmaculada: «Videtur probabile quod excellentius est tribuere Mariae». Una victoria tan definitiva ¿no pedía más decisión en la formulación de su sentir sobre el problema?

En consecuencia ¿la crítica rechaza de plano como fabulosa la disputa de París?

Nos parece justa la advertencia del P. Balić:

> «Ex eo quod quaedam sunt reponenda «inter fabulas» minime concludere licet, omnia reponenda esse; ex eo quod postea factum historicum variis elementis ornatum fuerit, ipsum factum minime negari licet» [376].

370. Sequitur enim ibidem fere immediate(en la obra de Cuccaro): «Hoc idem habetur ex decreto et Concilio Basileensi, quod quidem concilium, etsi quoad aliqua fuerit revocatum, tamen quoad hoc, firmum remansit et stabile... *Haec Landulphus*» Unde clare elucet..., *o. c.*, p. XVI.

371. Balić, o. p., *Elementa*, p. CVII-CXIV.

372. Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis* (Paris, 1891), II, p. 118 nota. Cfr. Natal Alejandro, *Historia Ecclesiastica Veteris Novique Testamenti* (Paris, 1730), VII, 140.

373. Cfr. Guimaraens art. cit., III (1952), p. 199; IV (1953), p. 33.

374. Primo volo declarare, quod non potest dici probabiliter, nec teneri pro opinione probabili quod B. Virgo de facto non contraxit original peccatum. Immo, salva cuiuscumque reverentia, videtur quod debeat haereticum reputari. Joannis de Polliaco et Joannis de Neapoli, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione beatae Mariae Virginis quas ad fidem codd.* mss. editit C. Balić, O. F. M. Bibl. Mar. Med. Aevi. Fasc. I (Sibenici, 1931), p. 2.

375. Guimaraens, art. cit., p. 34.

376. O. p., *Elementa*, p. CXIV.

Con gran número de autores nos inclinamos a admitir un núcleo histórico, cuya ulterior determinación entra en el ámbito de las hipótesis.

Fué quizás un hecho sin especial trascendencia en la vida de Escoto. Sus contemporáneos no se preocuparon mayormente de él. Quizás la defensa del privilegio, hecha en clase, por el joven profesor, cuyo prestigio crecía, suscitó revuelo en el ambiente estudiantil. El impetuoso profesor fué conminado a justificar ante el Claustro de graves profesores, discípulos un día de Tomás de Aquino y Buenaventura, su opinión opuesta a las Sentencias del Maestro y a la Tradición de París. La imaginación de los siglos siguientes, en su afán de encumbrar al héroe, lo iría revistiendo de circunstancias maravillosas.

XVII.—Escoto ante el argumento «potuit...»

A Escoto se le ha atribuído también el origen de la esquemática y acertada fórmula en que se compendia el célebre argumento de razón teológica en la tesis de la Inmaculada: «Potuit, decuit, ergo fecit». Es la bella contribución, en cuanto puede, del entendimiento humano en el campo de la teología, donde son Dios y la Iglesia quienes hablan; la razón no inventa, sólo escucha.

Pero ¿es Escoto el autor del argumento?

Todas las «reportatas», excepto la de Valencia de especial redacción, coinciden con el *Opus oxoniense* en la formulación final del argumento de Escoto en la cuestión inmaculista. La barcinonense:

> «Dico quod potuit fuisse in originali per instans tantum: et potuit, ut dixi, per tempus consecuens habitum; et potuit numquam habuisse originale» [377].

La «lectura completa»:

> «Dico quod possibile fuit, quod non fuerit concepta in originali; et possibile etiam fuit quod fuerit in originali secundum unum instans tantum...; et possibile etiam fuit quod per tempus aliquod fuerit in originali et in ultimo illius in gratia» [378].

La «reportatio trecensis»:

> «Dico ad questionem quod potuit in primo instanti fuisse in originali pecato et in toto tempore secuente in gratia; et potuit per tempus fuisse in originali peccato et postea in gratia» [379].

377. Balić, o. p., *Elementa*, p. 217, lin. 35; Cfr. p. 215, lin. 30 sq.
378 *Ibid.*, p. 229, lin. 23 sq.
379. *Ibid.*, p. 344, lin. 15 sq.

El «opus parisiense»:

> «...potuit esse quod B. V. fuisset in peccato originali tantur per unum instans et in toto tempore secuenti in gratia; vel potui esse quod per aliquod tempus fuisset in originali, usque ad ulti mum instans et tunc primo in gratia; vel potuit esse quod num quam fuisset in originali» [380].

Y el «opus oxoniense» que, como queda indicado, recoge la doctrina de finitiva de Escoto:

> «Ad quaestionem dico: quod Deus potuit facere ut ipsa num quam fuisset in peccato originali; potuit etiam fecisse, ut tantur in uno instanti fuisset in peccato; potuit etam fecisse, ut pe tempus aliquid esset in peccato et in ultimo instanti illius tempo ris purgaretur... Quod autem horum trium quae ostensa sunt pos sibilia factum sit, Deus novit. Si autoritati Ecclesiae vel Scriptura non repugnaret, videtur probabile quod excellentius est tribuer Mariae» [381].

Esta es la última conclusión a que llega Escoto; en la que resum toda su posición y argumentación en el problema planteado. No ya la es quemática formulación, pero ni el argumento, como tal, aparece en esta palabras. Sólo con cierta violencia se las podría «acomodar» a la fórmul tradicional. Escoto no utilizó tal argumento.

Sólo la «reportata» de Valencia ofrece un texto parecido:

> Sed quia dictum fuit in principio quaestionis quod possibil fuit et decuit Virginem non habere originale; vel quod non habu de facto, dicunt, quidam; et ad hoc sunt autoritates» [382].

Su testimonio no tiene, sin embargo, valor especial; pues en su re dacción general difiere notablemente de todas las restantes «reportatas» [3

Si Escoto no es el autor del argumento, ¿cuál es su origen?

Lo hemos encontrado ya en la época lejana del siglo XII en el viej tratado de Eadmero:

> «Potuit plane, et voluit; si igitur voluit, facit» [384].

Lo había utilizado Enrique de Gante, para demostrar su extraña sen tencia que propugnaba la Concepción en pecado y la santificación de Marí en dos «signos» del mismo instante real.

380. *Ibid., p.* 52, lin. 15 sq.
381. *Opus Oxoniense*, L. III, d. 3, q. 1. Balić, *Ibid.*, pp. 28-29; 31.
382. *Ibid.*, 197, lin. 25 sq.
383. «Vl (codex Valentiae) omnino specialem redactionem ab omnibus clar distinctam, habet. Balić, *o. c.*, p. LXXXIX.
384. Eadmero, *Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae Virginis*. ML 159, 30

Unos años más tarde lo recoge Ware:

> «Primo volo ostendere possibilitatem... secundo congruentiam... tertio actualitatem» [385].

Pocos años después de Escoto, Pedro Auréolo expone por extenso el argumento: «Dios, de potentia ordinata, pudo preservar a la Virgen del pecado original; fué sumamente conveniente; y sin peligro de errar en la fe se puede defender que de hecho la preservó» [386].

Y es el discípulo del Sutil, Francisco de Mayron, quien lo compendia acercándose a la fórmula clásica: «Dios pudo preservar a su Madre del pecado; fué conveniente; y lo hizo» [387].

El argumento, recogido y elaborado por la tradición subsecuente, fué proyectado sobre Escoto, ya idealizado con el título de Doctor de la Inmaculada.

XVIII.—Doctrina inmaculista de Escoto

Omitiendo el examen sistemático - comparativo de las diversas «reportatas», seguiremos las líneas del *Opus oxoniense* [388].

Escoto reconoce que el medio ambiente que va a recoger su obra es adverso. Quizás cuando se sienta a redactar estas lecciones ha sentido muchas veces enrarecerse el aire en torno suyo. Y no se sabe si como un reto, o como un lamento reconoce su delicada posición.

> «Utrum Beata Virgo concepta fuerit in peccato originali... Dicitur communiter quod sic, propter auctoritates, et propter rationes assumptas a duobus mediis...» [389].

La sentencia común es adversa al privilegio. Pero Escoto está seguro de la fuerza de sus argumentos. Como dos eslabones de tradición ha dejado reseñados los dos célebres principios mariológicos de Agustín y Anselmo.

Ahora se enfrenta con las dos dificultades claves en la tesis de la Inmaculada, que indefectiblemente han venido repitiendo lo maestros del siglo XIII. Cristo es el único Redentor; el único que tiene en sus manos las llaves del cielo que un día cerrara el pecado, precisamente el original. Declarar a María libre del pecado de origen, es concederle acceso al cielo, sin necesidad de que le abra el Redentor [390].

385. Guarrae, *Scoti, Aureoli...*, p. 4 sq.
386. *Ibid.*, pp. 49, 53, 71.
387. F. Mayronis, *Commentar. in libr. Sentent.* L. III, d. 3, q. 2, a. 1-3. Cfr. L. Pechenard, art. cit., p. 238.
388. Balić, op. cit., *Elementa*, pp. 17-43.
389. *Ibid.*, pp. 20 sq.
390. «...propter rationes assumptas a duobus mediis, quorum unum est excellentia Filii sui. Ipse enim ut Redemptor universalis omnibus ianuam aperuit;

La segunda es la conocida dificultad, deducida de la teoría fisiológico - teológica sobre el pecado original [391].

El «retorqueo» de su argumento.—Escoto va a examinar la gran dificultad; la razón profunda que ha inclinado a brillantes talentos como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura y tantos otros a negar el privilegio. No es simplemente contra una dificultad. Son los ingenios de Escoto y los maestros que le precedieron, quienes se enfrentan. Y casi se adivinaría una sonrisa de fina ironía en labios del franciscano: «retorqueo argumentum»: Cristo, precisamente por ser Redentor de su Madre, la tuvo que preservar del pecado original. Él ejercita en favor de su Madre el acto más perfecto de mediación y redención. Y este acto perfectísimo exige que la libre del pecado original:

> «Contra primam rationem arguitur ex excellentia Filii sui, in quantum redemptor, reconciliator et mediator fuit, quod ipsa non contraxit peccatum originale. Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi possibilem respectu alicuius personae, pro qua mediatur; ergo Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius personae, respectu cuius erat mediator; respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae; igitur etc.; sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservare a peccato originali» [392].

El pensamiento del maestro avanza con claridad en su argumentar de profundo basamento teológico y de fina sutileza. En demostración de su tesis enuncia un triple argumento:

> «Probo tripliciter: primo, per comparationem ad Deum, cui reconciliat; secundo, per comparationem ad malum, a quo liberat; tertio, per comparationem ad obligationem personae, quam reconciliaverat».

El acto del Mediador - Redentor tiende a destruir la ofensa. Una vez cometido el pecado el oficio del Mediador será aplacar a Dios ofendido. Pero mucha más perfecta será la intervención del Mediador que incluso prevenga la ofensa e impida que se cometa. Cristo perfectísimo Mediador

sed si beata Virgo non contraxisset originale, non indiguisset redemptore, nec ipse sibi ianuam aperuisset, quia non fuisset sibi clausa; non enim clauditur nisi propter peccatum, et maxime originale, p. 21.

391. «Secundum medium est ex his quae apparent in beata Virgine. Ipsa enim fuit propagata communi lege, et per consequens corpus eius fuit propagatum et formatum de semine infecto, et ita eadem ratio infectionis erat in corpore eius, quae et in corpore alterius originaliter propagati. Et cum ex corpore infecto inficiatur anima, eadem ratio infectionis erat in anima eius, quae et in animabus aliorum communiter propagatorum», p. 21.

392. *Ibid.*, p. 22 sq.

› aplacó en el sumo grado posible a la Trinidad, si no consiguió que alguno : los descendientes de Adán no contrajera el pecado de origen [393].

El perfectísimo Mediador debe lograr la remisión plena de la pena ıpuesta a aquel por quien media; y el pecado es la máxima pena de la ıturaleza racional. Cristo perfecto Mediador de su Madre debió merecer conservarla inmune de tan gravísima pena [394].

Habiendo almas que deben a Cristo la gracia y la gloria, ¿no habrá ınguna que le deba la inocencia plena? Y de haber alguna, ésta no puede r sino su Madre [395].

La tradicional dificultad contra la Inmaculada resultaba, por obra y racia del genio Escoto, un fuerte argumento en favor [396].

La otra gran dificultad que tanto había urgido a los primeros defen-ores haciéndolos replegarse hasta reductos absurdos, provocando con ello indignación de los grandes escolásticos, provenía de la conocida teoría bre el pecado original. María fué concebida según la ley común; su uerpo contrajo la impronta mórbida que inficionó su alma. Luego María ıvo el pecado original.

Respuesta de Escoto. Esta vez «transeat totum...» Todo eso no con-uye «secundum viam Anselmi de peccato originali». Al cabo de dos siglos ra recogida y aplicada al problema inmaculista la vieja sugerencia del adre de la Escolástica: «Peccatum originale est privatio justitiae origi-alis debitae».

Preservación y liberación.—Escoto sigue modelando su argumentación asta llegar a formular nítidamente lo que ya nos había insinuado en su rgumento del Mediador: La Inmaculada es una liberación del pecado, una redención. Pero no extractiva como en los demás, sino preservativa. ás excelente por realizar más la potencia redentora de Cristo; por ser ás exquisita liberación del pecado; por incluir un mayor beneficio en el edimido [397].

393. *Ibid.*, p. 24. «Nullus summe vel perfectissime placat aliquem pro of-nsa alicuius contrahenda, nisi possit praeevnire, ne illi offendatur; nam si iam fensum placat, ut remittat non perfectissime placat»... «ergo Christus non rfectissime placat Trinitatem pro culpa contrahenda a filiis Adae, si non prae-eniat, ut alicui Trinitas non offendatur, et nisi anima alicuius filii Adae non abeat culpam talem».

394. *Ibid.*, p. 25.

395. *Ibid.* p. 26.

396. Cfr. Balić, *Il reale contributo di G. Scoto nella questione dell'Immaco-ta Concezione*: Ant. XXIX (1954), pp. 475-496. «E mentre molti teologi me-oevali sacrificavano in qualche modo la beatissima Vergine a Satana, dichia-ndola schiava del demonio, appunto per poter esaltare il Cristo, unico capo unico redentore di tutti gli esseri umani, senza nessunissima eccezione, il ottile ritorce l'argumento, osservando che questa sentenza maculista deroga alla cellenza, alla dignità, alla perfezione di Christo appunto in quanto redentore, orificatore e santificatore. Se il Cristo e perfectissimo redentore..., p. 482.

397. P. Alcántara, art. cit., p. 327.

Proclamar a María Inmaculada, expresaban los adversarios, es excluirla del Calvario. Todo lo contrario, responde Escoto; María, precisamente por no haber contraído el pecado original, necesita más que nadie de Cristo Redentor.

> «...sicut alii indiguerunt Christo, ut per eius meritum remitteretur eis pecatum iam contractum, ita illa magis indiguit mediatore praeveniente peccatum, ne esset aliquando ab ipsa contrahendum et ne ipsa contraheret» [398].

La solución era anterior a Escoto.

La hemos visto sugerida por San Anselmo. San Buenaventura y P. J. Olivi nos manifiestan que era conocida y usada en su tiempo. La expresan con claridad al exponer, para refutarlas, las razones en favor de la Inmaculada.

> «Et hinc est, dice S. Buenaventura, quod Beata Virgo... fuit... per Christum liberata a originali peccato. Sed aliter quam alii. Nam alii, post casum erecti sunt; Beata Maria quasi in ipso casu sustentata est ne rueret...» [399].

Y Olivi:

> «Virgo fuit per Christi gratiam praeservata ab omni culpa et concuspiscentia originali... Sicut enim sancti post originalem culpam contractam mundati sunt ab ea... per meritum Christi, sic ipsa, ut dicunt, per idem Christi meritum fuit praeservata ne originaliter inficeretur... [400].

Escoto ha recogido el concepto de la tradición. Pero en él ha puesto su sello. El lo ha desentrañado y dado forma definitiva. Por eso se lo puede llamar con justicia el argumento de Escoto.

¿Llega su argumentación al «fecit»?—Si acomodáramos todo su amplio argumentar dentro de la fórmula tradicional, la posibilidad ha quedado egregiamente vindicada, como ningún autor lo hiciera. La conveniencia queda suficientemente insinuada en el argumento del mediador perfectísimo. Además una vez probada la posibilidad del privilegio, la conveniencia era evidente y admitida por todos. ¿Pero su argumentación llega al fecit? Oigamos sus palabras:

398. Balić, o. p., p. 35-36.
«Ad aliud de apertione ianuae patet quod ianua fuit sibi aperta per meritum passionis Christi praevisae et acceptatae specialiter in ordine ad hanc personam ut propter illam passionem numquam huic personae inesset peccatum et ita nec aliquid propter quod ianua clauderetur, cum tamen sibi ex origine competeret unde ianua sibi clauderetur sicut aliis». *Ibid.*, p. 41.
399. *In III Sentent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 (edic. cit.) IV, p. 64.
400. *In III Sentent.*, d. 3. Citado por V. Doucet, art. cit., p. 562-563.

«Ad quaestionem dico, quod Deus potuit facere, ut ipsa numquam fuisset in peccato originali; potuit etiam fecisse, ut tantum in uno instanti fuisset in peccato; potuit etiam fecisse, ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo instanti illius temporis purgaretur».

Establecida y probada esta triple posibilidad, concluye:

«Quod autem horum trium, quae ostensa sunt possibilia esse, factum sit, Deus novit; si auctoritati ecclesiae vel auctoritati scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribuere Mariae» [401].

Y todavía es menos explícito en el *Opus Parisiense:* «quid ergo tenendum est in quaestione: nihil assero» [402].

Al llegar el momento de la afirmación del privilegio Escoto se repliega a una tímida probabilidad [403]: «Videtur probabile». ¿Por qué Escoto no se atreve a afirmar con decisión, como un hecho, la exclusión del pecado original en María?

La defensa de un «videtur».—Según Frassen [404], los editores de Quaracchi [405] y otros varios, este detalle se debe a la humildad y modestia del Sutil, que no quiso dogmatizar en un punto el que los grandes Doctores habían manifestado su oposición.

Según otros, es motivado por una sumisión respetuosa de juicio al Magisterio Eclesiástico, a quien sólo y exclusivamente correspondía definir el hecho. «Con ello prueba sin pretenderlo, dice el P. Goicoechea, O. F. M. [406], ...su gran respeto a los derechos de la Autoridad Eclesiástica, su modestia y su mesura y su ninguna arrogancia dogmatizadora».

Otros lo atribuyen a cierto temor, llamémosle prudente reserva, que se imponía a un joven profesor recién llegado a un medio ambiente universitario, donde la *elite* del profesorado y de los alumnos sostenían la opinión contraria [407].

401. *Opus Oxoniense.* Balić, *o. c.*, p. 29; 31.
402. *Opus Parisiense,* Ibid., *o. c.*, p. 52, lin. 14-15.
403. Cfr. Fr. Jesús Goicoechea, *Proceso histórico del dogma de la Inmaculada*: VerVid. 5 (1947), 165; Pedro de Alcántara, art. cit., p. 320.
404. «...cum omni sumisione, pro solita sua modestia ac humilitate suam sententiam non assertive, sed dubitative profert». *Scotus Academimus,* disp. 3, a. 3, s. 3, q. 1, t. VII (Edic. Roma, 1901), p. 768.
405. «Subtilitatis laudem ad auget modestia et auctoritatis reverentia», o. p., p. XIV.
406. Jesús Goicoechea, *l. c.*
407. Cfr. Bachelet, art. cit., col. 1076; F. de Guimeraens, art. cit., IV (1954), p. 24. «Duns Scot lui même... n'ont pas le courage d'aller plus loin et de defendre comme un fait l'exemption du peché originel pour la persone de la Sainte Vierge... admettre la probabilité de l'Immaculée Conception... ce n'est pas certer être un defenseur du glorieuse privilège de Marie», p. 31.

Escoto no ha llegado a formular el «fecit». Pudo ciertamente influir la modestia y prudente reserva ante un ambiente hostil. Aunque en otras cuestiones se opone a Santo Tomás y, sin embargo, sus conclusiones son asertivas y tajantes.

Unos años antes que Escoto, Enrique de Gante se expresaba de forma parecida al concluir su personalísima solución al problema. «Me parece que el pecado original sólo pudo estar en la Virgen un solo instante... Pero si esto fué así, Dios lo sabe; yo ni lo sé, ni lo afirmo. «Nescio. Deus scit».

Después de Escoto, Auréolo se expresaba así:

> Quia nullus novit sensum Domini, nec consiliarius eius fuit... Merito asseverare hoc vel illud certitudinaliter temerarium est censendum... donec per Romanam Ecclesiam fuerit definitum» [408].

Escoto había demostrado la posibilidad y conveniencia. Pero como buen teólogo ¿podía llegar a la aserción del hecho? Este es un dato de orden positivo. Aquí se centrará el trabajo de los siglos siguientes, encontrar «el hecho» en las fuentes de la revelación, Escritura y Tradición, donde únicamente nos puede constar.

La gloria de Escoto.—Es verdad que la tradición en el correr de los tiempos le fué añadiendo detalles que no resisten la crítica. Pero la verdad es clara: su influjo en la evolución del dogma es decisivo. Él logra vencer *la dificultad lógica* simplificando de un golpe toda la cuestión, perdida entre una maraña de exuberante terminología en la que se habían enredado los viejos defensores del dogma. Escoto ha logrado plantear el problema inmaculista en su preciso sentido dogmático - teológico. Era el paso necesario y previo para la solución. En la respuesta a la gran dificultad escolástica llega a una claridad que casi nos resulta irónica, después de conocer los tanteos de Santo Tomás. Escoto supera a Ware y sus precursores, rompiendo con su vieja teoría fisiológico - teológica de la concupiscencia infección del cuerpo. Y por Tomás de Aquino empalma con San Anselmo en el concepto genuíno del pecado original.

Escoto logra romper finalmente *la dificultad psicológica* para algunos más decisiva que la lógica. No fué el primer defensor de la Inmaculada, pero sí quien, con su prestigio intelectual, le dió consistencia definitiva. En el ambiente de París tenía caracteres de aventura defender la Inmaculada. Era resistir al prestigio y talento de los grandes maestros. Por eso era más fácil optar por replegarse. Pero ahora un profesor de tanto

408. P. Aureolo, *Tractatus de Conceptione*, cap. V (Edic. Quaracchi, 1904), p. 71

renombre como unos años antes Alberto Magno, Buenaventura, y Tomás de Aquino, la defendía públicamente. Al amparo de su prestigio la reacción comienza a surgir. Dos escuelas hasta ahora unidas en este punto se van a enfrentar: franciscanos y dominicos.

Ha comenzado la gran controversia que provocara la reacción escotista.

EL ESTADO DE TIBIEZA ESPIRITUAL EN RELACIÓN CON EL MENSAJE DEL SEÑOR A LAODICEA

(Apoc. 3, 14 ss.)

por el

P. JOSÉ ALONSO, S. J.

Profesor de Sagrada Escritura
en la Universidad Pontificia de Comillas

INTRODUCCIÓN

1.—*Planteamiento de la cuestión.*

Sabido es cómo el texto del Apocalipsis con que el Señor recrimina y estigmatiza la situación de la Iglesia de Laodicea, ha ofrecido los rasgos y el término feliz para designar un estado de la vida espiritual bien definido: estado de languidez en el que, si la vida existe, existe en un estado precario, lejano del vigor pujante; indigencia íntima, complicada de ilusión de suficiencia; temperatura «*tibia*» que se mantiene a igual distancia del frío mortal y del fervor abrasado del espíritu.

«Conozco tus obras, que no eres ni frío ni caliente.—Ojalá fueras frío o caliente. Pero puesto que eres tibio, y ni caliente, ni frío, estoy para vomitarte de mi boca. (Conozco) que dices: soy rico, y me he enriquecido (por mi propio esfuerzo) y de nada tengo necesidad; y no sabes que eres el desgraciado (por antonomasia), el miserable y el mendigo y el ciego» (3, 15-18).

Raro será el autor moderno que hablando de este estado de la vida espiritual denominado tibieza, no lo ponga o explícita o implícitamente en relación con el texto del Apocalipsis. Pero cabe preguntar, y merece la pena, si hay equivalencia entre el estado que se describe en este texto del Apocalipsis y que se designa en el término de *tibio*, y el estado espiritual designado comúnmente por el mismo término, estado real de gracia de Dios, pero de caridad actual languideciente; o si se trata de una simple *acomodación*.

2.—*El método.*

Trataremos la cuestión en dos partes: *La primera parte, histórica,* revisará por orden cronológico los Comentaristas del Apocalipsis, y tratadistas ascéticos que dieron la doctrina sobre la tibieza.

La *segunda parte, escriturística,* considerará en todos sus aspectos el texto del Apocalipsis para ver su contenido doctrinal y su relación posible con la «tibieza ascética».

De la discusión deseamos que aparezca algo así como la *censura teológica* de una doctrina ascética, por lo demás tan bien fundamentada en la autoridad y experiencia de tantos autores de todos los tiempos.

3.—*Advertencia previa.*

Para que se pueda seguir el estudio más claramente, conviene notar desde el principio que el término *tibieza* va a aparecer en los autores en dos sentidos bastante diferentes. Una tibieza que para distinguirla de la otra tibieza, podíamos llamar *teológica* (Cf. Eusebio Hernández, *Guiones*..., página 307), designa un estado francamente de pecado mortal, y otra tibieza que hemos llamado *ascética*, designa un estado de pecado venial, sin entrar en más detalles que aparecerán en los autores a lo largo de este estudio.

PRIMERA PARTE

EL SENTIDO DE «TIBIO» EN LOS COMENTARISTAS DEL APOCALIPSIS Y EN LOS ESCRITORES ASCÉTICOS

La *primera parte* la dividimos en *cuatro* capítulos.

En el *primero* agrupamos por orden cronológico los comentaristas más anti-os (hasta el siglo X).

En el *segundo* consideramos los escritores ascéticos antiguos y medievales.

En el *tercero* los comentaristas medievales (a partir del siglo XI) y los de s siglos XVI y XVII.

Después de esos tres capítulos haremos de ellos una *Recapitulación* para coger los resultados.

Y por fin en un *capítulo último* hacemos un recorrido por los escritores céticos modernos (a partir del siglo XVI), tomando algunos más represen-tivos.

—EL SENTIDO DE «TIBIO» EN LOS COMENTARISTAS MAS ANTIGUOS DEL APOCALIPSIS

Citamos aquellos (no son muchos) que han comentado este texto del pocalipsis. Se encuentran todos (excepto Apringio y Beato) en la Patro-gía de Migne. Veremos a través de ellos que no aparece en el término ibio» el *sentido ascético actual,* sino otros sentidos, como el «del que no ace buenas obras», o «del que teniendo la fe no obra conforme a las exi-ncias de la fe», o «del pagano convertido que termina repudiando la » etc.

1.—Orígenes. (185-254).

De Orígenes no tenemos ningún *comentario al Apocalipsis* [1]. Sólo algu-a que otra alusión de pasada a nuestro texto.

1. Hay un comentario anónimo que Harnack cree que es de Orígenes f. Allo, *L'Apocalypse* (1933), p. CCXXXIX).

En la *Homilía 1.ª al Salmo 38* a propósito de: *In meditatione mea exar descet ignis,* tiene una alusión velada al texto del Apocalipsis, comentand incidentalmente el texto de Jeremías: «*Ecce dedi sermones meos retrorsum in os tuum ignem*».

> «¿Por qué fuego? Porque las palabras que hablaba encendía a los oyentes y nada quedaba en ellos «*tibio o frío*»; sino que as como el fuego consume y aniquila toda la materia y no recibe en sí nada inmundo o manchado, así también aquellos cuyo corazón encendió el fuego de la palabra divina, no sufrirán ya en adelant *mancharse con lo material y mundano,* no recibirán en *sí nada tibi que merezca vomitarse,* ni tolerarán que creciendo la iniquidad l caridad se enfríe».

Ser tibio, pues, según Orígenes en este pasaje, es *mancharse con l material y mundano* [2].

2.—S. Victorino Petavionense.

Ocupa el primer lugar como comentarista S. Victorino, Obispo d Pettau (Pannonia). Murió mártir en el 304, en la persecución de Dioclecia no. Seguidor de Orígenes, fué el primer exégeta que escribió en latín. D sus Comentarios bíblicos sólo queda el Comentario al Apocalipsis en l Retractación de San Jerónimo.

Glosando nuestro texto, dice:

> «*ni fríos ni calientes, es decir, ni incrédulos ni fieles*» [3].

2. «...quare ignem? Quia sermones quos loquebatur accendebant auditores et nihil *tepidum* in eis neque *frigidum* permanebat: sed sicut ignis consumi ac interimit omnem materiam, nec inmundum aliquid in se recipit, aut pollu tum; ita et hi quorum cor divini verbi ignis accenderit, non patientur ultr *materialibus et mundanis sordibus polui,* nihil in se *tepidum* recipient, et *quo evomi dignum sit,* nec patientur multiplicata in se iniquitate refrigescere cari tatem... (PG 12, 1396).

En *Tertuliano* también se encuentra de pasada una interpretación de nues tro texto. En el *capítulo 8 de Poenitentia,* resumiendo en una frase algunas carta a los obispos, a los que exhorta a penitencia, dice:

«Acusa a los Efesios de haber abandonado la caridad..., y a los Laodiceno les echa en cara su *confianza en las riquezas*». (Laodicenos *fidentes divitiis* ob jurgat. PL 1, 1353).

3. Septima quoque Ecclesiae collectio declarat, homines locupletes i dignitatibus collocatos se credentes ut locupletes, apud quos Scripturae qui dem tractatur, foris autem sunt fideles, et a nemine intelliguntur, jactante scilicet se, et dicentes se omnia cognoscere, praditi fiducia litteraturae, *oper autem vacantes,* et ideo ait: Neque frigidos neque ferventes illos esse. Id est *neque incredulos nec fideles*: ad omnes enim omnia sunt. Et quoniam qui no frigidus est nec calidus, sed tepidus est, nauseam facit, ait: *Vomam te de or meo* (PL 5, 323; CSEL, 43).

3.—S. Ambrosio.

San Ambrosio de Milán (339-397) en la *Exposición del Ps. 118,* comenta cidentalmente el versículo del Apocalipsis:

> «*Frío* es aquél que no conoce la fe.
> *Cálido* el que está encendido en el fervor del Espíritu Santo.
>
> Pero al que no tiene el calor de la fe, le hubiera sido mejor no haber recibido la fe, que haberla descuidado; pues es peor el *tibio,* que el frío, como el judío que le parece tener la fe que no tiene. Cuánto más aceptable condición tiene el gentil que puede decir: No he conocido la ley, no oí los profetas y por eso no creí, que aquél que leyó todo aquello de donde *debía creer en la venida de Jesucristo y no creyó.* Ninguno queda excusado, ni el que leyó ni el que no quiso leer, pero más delinque el que negó lo que leyó, que el que no hizo las obras que no conoció que había que hacer» [4].

Según San Ambrosio, como se ve, «tibio» no solamente significa un tado francamente malo, sino también el peor *absolutamente* de los tres tados.

4.—Salviano.

Nace hacia el año 400. Muere después del 480. Monje en el Cenobio de rins. Fué llamado el «Jeremías del siglo V».

a) *Contenido de su obra De Gubernatione Dei.*

Su obra *De Gubernatione Dei* es una defensa de la Providencia divina e en aquellos tiempos de calamidades para el Imperio Romano, por la vasión de los bárbaros, era acusada por muchos católicos, como desidada de los acontecimientos humanos. Salviano responde a las acusa-

4. Merito angelo Laodiceae dicit fidelis et verus: «scio opera tua, quia que frigidus es, neque calidus; utinam frigidus eses, vel calidus: sed quia ibidus es, incipiam te evomere ex ore meo (*Apoc.,* III, 15, 16)». Aperte negli- ntiam graviori damnat judicio, quam imprudentiam. *Frigidus* est enim qui em nescit: *calidus* qui Spiritus Sancti fervore succensus est. Qui ergo ca- em fidei non habet, tolerabilius illi fuerat fidem non accepisse, quam negle- se. Est enim *tepidus* pejor frigido, ut Judaeus qui sibi videtur fidem habere am non habet. Quanto tolerabiliorem causam gentilis habet, qui potest dicere: n cognovi legem, non audivi prophetas, ideo non credidi, quam ille qui legit nia, ex quibus venturum Jesum crederet, et non credidit! Neuter quidem cusatur nec ille qui legit, nec ille qui legere noluit, sed plus delinquit, qui gavit quod legerat, quam qui opera non fecit, quae facienda non cognovit. anta autem fidei et justitiae gratia est, ut in ore Dei sit, qui fidem tenet et era exercet justitiae: et quantum amittit, quem evomuerit ex ore suo Domi- s Jesus, et ex suis visceribus ejecerit! quam pius tamen, qui et justos in ore tenet, et injustos non ante evomit, quam denuntiet evomendos! ut vel usmodi admonitione conversi dignum aliquid efficiant, quo non vomantur 15, 1284).

ciones y entre otras cosas dice que los romanos con razón son castigado gravísimamente por los innumerables vicios. Los bárbaros son excusable porque ignoran totalmente la ley divina, aún más, están más adornado de vírtudes que los mismos católicos romanos.

b) *Explicación del término «tibio» del Apocalipsis.*

A estos cristianos «que aprenden el bien, pero que hacen el mal», le aplica el término «tibio» del texto del Apocalipsis:

> «Precisamente por lo que debían ser mejores, son peores lo cristianos. No aprueban lo que profesan, e impugnan su profesió con sus costumbres: más digna de condenación es aquella malici a la que acusa un título de bondad y en la que el crimen impí lleva un nombre piadoso. Por eso el Salvador en el Apocalipsis dic al cristiano tibio: «Utinam aut calidus esses aut frigidus..., etc. El Señor manda que todo cristiano sea ferviente en la fe y en e espíritu (Cf. Rom. 12, 11). En este fervor del espíritu se muestr el ardor de la fe religiosa, y el que tiene mucho de este calor s le reconoce como *fiel fervoroso;* el que no tiene nada en abso luto, se entiende que es *frío y pagano;* pero el que está entre ambo extremos, es el cristiano *tibio* y aborrecido para el Señor: y por es a él se le dicen las palabras: «Utinam... etc.». Es decir, ¡ojal tuvieras o el calor y la fe de los buenos cristianos, o al menos e frío y la ignorancia de los paganos! Pues o la fe ferviente t acercaría a Dios, o al menos por el presente la ignorancia de l ley te excusaría algún tanto. Ahora, en cambio, puesto que y *has conocido a Cristo y tienes en poco al que reconociste,* tú qu fuiste recibido como dentro de la boca de Dios al abrazar la fe serás arrojado por la tibieza; es lo que el Apóstol San Pedro ex puso claramente, al decir de los viciosos y tibios, es decir cristiano que viven mal: «melius erat illis non cognoscere veritatem quar cognoscentibus retrorsum reflecti a tradito sibi mandato. Contigi illis res veri proverbii: Sus lota in volutabro luti» (2 Pet. 2, 21-22)

5. Et ideo hoc ipso Christiani deteriores sunt, qui meliores esse deberen Non enim probant quod profitentur, et impugnant professionem suam moribu suis: magis enim damnabilis est malitia quam titulus bonitatis accusat, et reatu impii est pium nomen. Unde etiam Salvator in Apocalypsi ad tepidum Christi num ait: *Utinam aut calidus esse aut frigidus! Nunc autem quia tepidus es, inc piam te evomere ex ore meo* (*Apoc.*, III, 15, 16). Omnem Christianum Dominu fide ac spiritu jubet esse ferventem. Sic enim scriptum est: *Ut simus spirit ferventes, Domino servientes* (*Rom.* XII, 11). In hoc ergo fervore spiritus fid religiosae ardor ostenditur, de quo ardore qui plurimum habet, fervens ess agnoscitur fidelis; qui nihil omnino habet, frigidus esse intelligitur et paganus qui vero inter utrumque vel neutrum est, tepidus atque exosus est Domin Christianus: et ideo ad eum dicitur: *quia tepidus es, incipiam te evomere ex or meo;* hoc est dicere: Utinam aut calorem et fidem haberes bonorum Christian rum, aut certe frigus et ignorantiam paganorum! Aut enim fides te calida De insinuaret, aut certe ad praesens adhuc legis ignorantia aliquatenus excusare Nunc autem quia Christum jam agnovisti et negligis quem agnosvisti, qui susce tus es quasi intra os Dei per fidei agnitionem, projicieris per teporem; quod qu dem etiam beatus apostolus Petrus evidenter exposuit dicens de vitiosis ac tepidi id est, male viventibus Christianis: *Melius erat illis non cognoscere veritate*

Claramente, pues, expresa Salviano que el tibio del texto del Apocalipsis designa a cristianos que viven en pecado mortal, y según parece, *absolutamente* peores que los bárbaros gentiles.

5.—Primasio.

Primasio, Obispo de Hadrumeto, muere hacia el año 552. En su *Comentario al Apocalipsis* toma de Ticonio (donatista), como él mismo lo dice en el Prólogo (PL 68, 793). El *Comentario* de Ticonio está perdido.

a) Entiende *tibio* en primer lugar de *los que tienen riquezas y no hacen con ellas obras de misericordia.*

> «Se puede reconocer aquí el tipo de algunos nobles del mundo, que son designados ni calientes ni fríos, sino más bien *tibios,* precisamente porque nadando en la abundancia de riquezas, sin embargo se encuentran estériles y con ninguna mira de compasión se animan a las obras buenas. Por eso se dice que no son pobres, al decir que no son *fríos,* pues abundan en riquezas, abusando de las cuales tibiamente, llevan una vida de postración; ni *fervorosos,* porque no comunicando las riquezas a los necesitados, bien claro manifiestan estar carentes del fervor de las buenas obras».

b) Otra significación encuentra también para el término «tibio». Los que *están instruídos internamente en las Escrituras, pero no lo demuestran en público con las buenas obras.*

> «También se puede significar aquí el tipo de aquellos en cuya habitación se tratan las Escrituras, pero fuera no se sabe si son fieles, y presumiendo de confianza y seguridad, se encuentran vacíos de obras. Por eso, no se les llama ni fríos ni fervientes, es decir, ni incrédulos ni fieles» [6].

uam cognoscentibus retrorsum reflecti a tradito sibi mandato. Contigit illis res eri proverbii: Canis reversus ad suum vomitum, et sus lota in volutabro luti. II Ptr. II, 21, 22). (PL 53, 92).

6. Potest hic quorundam nobilium saeculi persona cognosci; quos ideo ec calidos dicit esse, nec frigidos, sed potius tepidos: quia cum talis copia divi- iarum multa circumfluat, operibus tamen pietatis inveniuntur steriles, nec ad pera bona ullo miserationum accenduntur intuitu. Ideo et pauperes tanquam *rigidi* esse negantur et *fervidi,* qui et divitiis non abundant, quibus *tepide* uten- o torpescunt, et eas indigentibus non communicando, juste bonorum operum otantur carere fervore.

Sed etiam illorum hic potest significare personam, apud quos intra cubicu- um Scripturae tractantur, foris autem utrum fideles sint ignorantur, et fidu- ialiter ac tute praesumentes, inveniuntur *operibus vacui.* Ideo neque frigidos, eque ferventes illos esse dicit, id est neque incredulos neque fideles.

Et quia huiusmodi tepiditate utrique sui nauseam faciunt: Vomam, inquit, e de ore meo; sed quia tempus est poenitentiae, non sibi blandiantur falso omine divitum ac potentum, quorum egestas caecitasque increpatur et nuditas,

c) A ambos tipos se les aplica el *causar náusea*. Su remedio está en el oro acendrado que les brinda Cristo.

> «Y porque ambos con su tibieza causan náusea, dice, te arrojaré de mi boca; pero puesto que es tiempo de penitencia, no se gloríen del falso nombre de ricos y poderosos, cuando la indigencia y ceguera y desnudez se les echa en cara, sino que oigan al que les aconseja y les promete las verdaderas riquezas, a saber la ciencia... Cómprense el oro del que se dice «Prov. 16, 16): «Accipite sapientiam sicut aurum, et scientiam sicut argentum». Si algo pudieran sacar de las fuentes de las divinas Escrituras como de radiante lumbrera de sabiduría, pónganlo por obra, ya sea aquéllos de la largueza de su hacienda, con encendidas entrañas de piedad, ya éstos, informados espiritualmente en la literatura de la Ciencia.»

d) *Consideración de los otros epítetos de la perícopa.*

En los versículos que siguen al texto que contiene el término tibio, encuentra Primasio la justificación de la interpretación que ha dado. Lo que le exhorta el Señor a adquirir, es lo que le falta.

> «*Compra el oro acendrado,* para que seas, dice, rico y te vistas de una vestidura blanca y no aparezca en ti la fealdad de tu desnudez; y unge con colirio tus ojos para que veas: a los desprovistos de obras de justicia los designa como desnudos, a los que también acusa de ceguedad. Aquél se viste con vestiduras blancas que se viste con el bautismo de Cristo, y posee aquella fe que obra por medio de la caridad (Gal. 5, 6). Quienes habéis sido bautizados en Cristo, habéis vestido a Cristo (Gal. 3, 27). Y cuando dice que se han de ungir los ojos con colirio, avisa que se debe inclinar el corazón a los testimonios divinos».
>
> *Ecce ego sto ad ostium et pulso.* Se entiende la puerta del corazón para recibir a Cristo por la fe y la obediencia de los mandamientos.

sed audiant consulentem sibi, verasque divitias, videlicet, scientiam, pollicentem. utrisque enim convenit, ut ne ab imis visceribus evomantur.

Nunc sibi aurum emant de quo dicit (*Prov.* XVI): Accipite sapientiam sicut aurum, et scientiam sicut argentum... Ut sis, inquit, dives et veste alba vestiaris, et *non appareat* in te foeditas *nuditatis tuae, et collyrio* unge *oculos tuos ut videas*: justitiae operibus destitutos tanquam nudos notat, quos etiam arguit caecitatis. Ille autem vestimentis albis induitur qui baptismate Christi vestitur, et ea fide pollet quae per dilectionem operatur (*Galat.* V). Quicumque enim in Christo baptizati estis, Chrisum induistis (*Gal.* III); cum autem collyrio oculos dicit ungendos, inclinandum cor ad divina testimonia monet. Praeceptum enim Domini lucidum, illuminas oculos (Psal. XVIII). *Ego quos amo,* redarguo, et *castigo.* Flagellat enim omnem filium quem recipit (*Heb.* XII). *Crede ergo et age poenitentiam.* Ostendit esse Laodiceae qui fuissent laudabiliter imitandi, vel alii corrigendi. *Ecce ego sto ante ostium et pulso, si forte quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi januam.* Ostium utique cordis ad recipiendum Christum per fidem et obsequium praeceptorum. Sequitur: Introibo ad eum, et cenabo cum eo, et ille mecum in throno meo: hinc et Dominus (*Joan.* XIV): Si quis, inquit, diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. (PL 68, 812-813).

El entrar Cristo a cenar, se ilustra con Jo. 14, 23. «Et veniemus ad eum t mansionem apud eum faciemus».

Conclusión.—Da a entender bastante claramente Primasio que el designado con el término «tibio» y como aclaración de este término con los otros epítetos que siguen, no estaba en posesión de la gracia de Cristo.

6.—Apringio.

Apringio, Obispo pacense (De Beja, en Portugal, y no de Badajoz según todas las probabilidades), escribió hacia mitad del siglo VI un *Tratado sobre el Apocalipsis*. De él hace un gran elogio San Isidoro de Sevilla en su opúsculo *De viris illustribus* (cap. 30). Sobre la reprensión de Jesucristo *al tibio* dice:

> «Reprende a algunos engañados por cierta fatuidad, a los que no encuentra con mucho frío de iniquidad, pero tampoco aplicados a buenas obras, sino *tibios* en una y otra cosa. Y por eso no presentan a Cristo que se alimenta de buenas obras, un manjar tal. Por eso amenaza con arrojarlos de su corazón».

Un poco más abajo escribe:

> «...Los reprende de que son pobres ni dignos de misericordia, hundidos como están en esta pobreza de buenas obras; o porque no miran su desnudez, ni consideran que se encuentran desnudos y vacíos de buenas obras» [7].

No precisa más Apringio en qué medida se encuentran carentes de buenas obras los tibios.

7.—Andrés de Cesarea.

Andrés, Obispo de Cesarea en Capadocia después del año 600. De sus obras solo queda el *Comentario al Apocalipsis*. Explica así el «ojalá fueras frío o caliente», citando a Gregorio el Teólogo.

7. Quosdam aliqua fatuitate deceptos reprehendit; et nec multo frigore iniquitatis argui, et nec bonis invenit operibus incubare, sed tepidos in utraque persistere. Unde et nequaquam bonorum operum escam Christo, qui bonis operibus satiatur, adponunt; sed evomendos eos a corde suo et projiciendos eos protinus comminatur...

...reprehendit eos esse egenos nec misericordia dignos, hac bonorum operum paupertate depressos; vel qui non adspiciant nuditatem suam, nec considerent, quia nudi et vacui a bonis redduntur operibus. (Apringii Pacensis Tractatus in Apoc., Script. Eccl. Hisp.-Lat. Edición de A. C. Vega, O. S. A., 1941, página 23).

«El que está frío, y ni ha gustado todavía la ferviente fe, da muchas veces esperanzas de conseguirla alguna vez; pero el que estuvo caliente alguna vez por el bautismo en el Espíritu, y después por abandono se enfrió, se ha cortado en sí mismo las esperanzas de salvación, *repudiando la fe que había abrazado antes*» [8].

Se trata, como se ve, de *pecado mortal*, por la repudiación de la fe. Las expresiones recuerdan *Heb.* 6, 4-8: «*A los que una vez fueron iluminados y gustaron el don celeste... y recayeron, es imposible renovarlos segunda vez, convirtiéndolos a penitencia*». El «tibio» así descrito es *absolutamente* el peor de los tres estados.

8.—Beda el Venerable.

Nace el año 673 en Jarrow. Muere en olor de santidad el 27 de mayo de 735. En su *Comentario al Apocalipsis*, sigue sobre todo a Ticonio, cuyo comentario (hoy perdido) sobre el Apocalipsis pasaba por tener gran mérito.

Dice brevemente comentando nuestro texto.

«*Neque frigidus es neque calidus*». Ni ferviente en la fe ni del

8. Cum hominem accurate vivere, hoc est, vel insigniter fervere, vel insigniter frigere oporteat, merito (inquit Gregorius Theologus) dicit: *Utinam frigidus aut fervidus esses*! Siquidem qui omnino adhuc friget, hoc est, ferventis fidei exsors est, prorsus spem facit fore ut eam aliquando consequatur, adeoque ex frigido fervidus evadat: at vero qui per baptismum spiritu fervidus semel exsistit, et postea per ignaviam intepuit, ille salutis spem sibi ipsi quodammodo amputavit; *fide* nimirum quam ante complexus videbatur, *repudiata*. Sane in operibus externis, quod medium servat, non est semper respuendum, quasi cum vitio sit conjunctum (neque enim legitimum conjugium, quod medium tenet inter virginitatis custodiam et vagam libidinem est comdemnandum). At vero medium, hoc est *tepidum in fide*, jure ab omnibus improbatur.

III. 16, 17: *Incipiam te evomere ex ore meo, quia dicis: Dives sum et locupletatus, et nullius egeo; et nescis quia tu es miser et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus.*

Quaemadmodum, inquit, tepidum iis ciere vomitum solet qui illud assumunt, ita ego quoque per verbum oris mei te veluti exsecrabilem escam in sempiternum supplicium exspuam. Nam divitiarum spinis obsitus, divini verbi semen in te praefocas, tuamque in rebus spiritualibus inopiam ignoras; neque interiorum oculorum tuorum caecitatem curas, neque tuam quoque a bonis operibus nuditatem satis accurate consideras.

17. III. 18. *Suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatum, ut locuples fias: et vestimentis albis induaris, ut non appareat confusio nuditatis tuae: et collyrio inunge oculos tuos, ut videas.*

Si ditescere lubet, a me, inquit, qui veras stabilesque opes largior, ferventi desiderio volentique animo ignitum aurum emito; nempe sacrae doctrinae verbum igne tentationum exploratum splendidumque redditum. Per hoc enim cordi tuo eiusmodi thesaurus obtinget, qui nec violari nec diripi facile poterit. Vestierisque splendida virtutum stola, qua nuditas, quam ex peccato contraxeras, contegetur. Per *collyrium* autem innuere videtur externarum rerum penuriam, munerumque despicientiam. Nam si dona videntium oculos excaecant, omnino munerum contemptio hos aperiet.

III. 18. *Ego quos amo, arguo et castigo. Aemulare ergo, et poenitentiam age.*

Papae! quanta Dei clementia; quanta suavitate et benignitate reprehensionem temperat! (PG 106, 250).

todo infiel. Si todavía fueras infiel, todavía te quedaría esperanza de convertirte; pero ahora, puesto que no haces la voluntad del Señor que conociste, serás arrojado de las entrañas de mi Iglesia.

«*Qui dicis quod dives sum,* etc.». Contento solo con la fe, en vano te apropias las riquezas de la justicia; pero si deseas verdaderamente ser rico, compra, dejándolo todo, el fervor de la caridad, probado en la llama de las atribulaciones, y unge los ojos de la mente, no con ungüento de falaz jactancia, sino con el colirio de la divina ciencia. Ungir los ojos con el colirio es merecer, con la ejecución de las buenas obras, la inteligencia de la Sagrada Escritura [9].

9.—Beato de Liébana.

Vivió en la segunda mitad del siglo VIII. Su *Comentario al Apocalipsis* no inserto en Migne) tiene poco de original. Es más que todo una especie e *catena* cuyo texto está tomado casi exclusivamente de los Padres de la glesia latina que han explicado el Apocalipsis, en concreto, Victorino, Tionio y Apringio. Explica «tibio» con la frase que ya hemos encontrado en tros comentaristas. *Los tibios no son ni paganos ni fieles.* Aunque tienen a fe y tienen conocimiento de las Escrituras, *están carentes de obras* [10].

9. *Scio opera tua, quia neque frigidus es, neque calidus* etc. Nec in fide ervidus es, nec in totum infidelis. Quod si adhuc infidelis esses, adhuc tibi spes onvertendi maneret; nunc vero quia voluntatem Domini, quam cognosvisti, non acis, de visceribus Ecclesiae meae projicieris.

Quia dicis quod dives sum, et locupletatus etc. Sola fide contentus, justitiae bi frustra divitias usurpas, sed si vere dives esse desideras, fervorem charitis presurarum flamma probatum, derelictis omnibus, eme, atque oculos mens non stibio fallacis jactantiae, sed divinae scientiae perunge collyrio. Collyrio culos inungere, est exsecutione boni operis intelligentiam Scripturae sanctae romereri. (PL 93, 142).

10. ...tepidos enim dicit homines divites, credentes, et in dignitatibus conlocatos, ut, quum sint credentes et divites, in suis cubilibus de scripturis tractant t disputant, utrum foris sint ab ecclesia, tamen fideles animae intelleguntur, cilicet glorificantes se et dicentes omnia scripturarum praecepta cognoscere et eum credere. Praedicti fiducialiter acturos se aliquid in ecclesia proloquuntur, pere autem vacantes, et ideo ait ad illos: *neque frigidos neque ferventes esse,* l est, neque paganos esse neque fideles.

Et inde dicit: utinam fervens esses, id est, religiosus, fidelis, et sanctus; *ut utinam frigidus esses,* id est, infidelis et incredulus et foras esses de ecclesia: uocumque modo aut in bono aut in malo perfectus esses et aptus. Sed quia *eque frigidus neque calidus es, sed tepidus,* non eris in cibo meo comestus, eque in visceribus meis coniunctus. Sed quia *neque frigidus* est iste *neque calidus,* omnibus enim omnia est, et cum incredulis et cum fidelibus utrumque aptus st, *evomam te,* ait, *ex ore meo,* quia nausiam mihi facis. Nausia quantum odilis sit neminem latet, sicut et huius modi homines a Christo et ecclesia evountur, quum in diem iudicii foras proiciuntur et quia sunt divites et tepidi t adhuc super cupiditia avari, sed tamen, ut diximus, fideles sunt et Christiani, uia pauper non potest esse, qui divitias habet, dives non est quia ex divitibus on operatur. Sequitur enim ipse dives litteratus et fidelis et dicit: *dives sum et ocupletatus, et nihil egeo.* Spiritus enim dicit, *et nescis, quia tu es miser et miserabilis et caecus et pauper et nudus. Consilium tibi do, ut emas tibi a me aurum igne probatum.* Confundit eos, qui gloriantur in operibus suis et exultant in rebus propriis. Si forte unum nummum pauperi dederint aut forte aliquid oni egerint, gloriantur; vel in scientia aut fide quam tepide susceperunt, con-

10.—Pseudo-Agustín (PL 35, c. 2417-2452).

En el *Dictionaire de la Bible* (I. 1278) se le atribuye a Autpert Ambrosius, benedictino francés del siglo VIII, la *Expositio in Apocalypsim* que se encuentra en la *Patrología* de Migne entre las obras de San Agustín. Según G. Morin (*Rev. Benedictine*, 1933, págs. 43-61) el autor es S. Cesáreo de Arlés (470-542). Las explicaciones se hacen generalmente en sentido moral y están calcadas sobre las interpretaciones de los precedentes. Comenta así brevemente:

> «*Neque frigidus es neque fervens*», es decir, eres inútil. Se puede entender esto de los ricos estériles que tienen posibilidades y no hacen limosnas. No son pobres, pues tienen hacienda: no son ricos, pues no obran con las riquezas» [11].

11.—Haymón (778-853).

Haymón, monje de Fulda, discípulo de Alcuino junto con Rabano Mauro. El año 841 fué elegido Obispo de Halberstadt.

1) Empieza por explicar la *metáfora*.

> «Es manifiesto que aquello que está frío o caliente lo podemos comer y beber; lo *tibio*, en cambio, no lo puede aguantar nuestro cuerpo por la náusea: Así hay que entender esto que dice el Señor: «Ojalá fueras frío o caliente; pero puesto que eres tibio, estoy para arrojarte de mi boca».

2) *Definición de los tres estados.*

> a) *Fríos*, pues, son los judíos o paganos.
>
> b) *Cálidos*, son los que por el fervor del Espíritu se fijan en el amor de Dios y del prójimo.
>
> c) *Tibios*, los que ni son infieles del todo ni ávidamente tienden a Cristo. Hay algunos que primero fueron fríos y enredados en muchos pecados, pero frecuentemente el Espíritu Santo toca a los tales en el corazón, e inflamados por El se hacen fervientes;

fidentes nihil se indigere profitentur. Sed e contrario reprehendit eos nec misericordia dignos sed egenos et mendicos a bonorum operum paupertate defessos, vel qui non aspicient nuditatem suam, nec considerant, quia nudi et vacui a bonis redduntur operibus. Benitate solita et ipsos provocat ad salutem. (Ed. de Henry A. Sanders, 1930, p. 250).

11. «...id est, inutilis es. Potest enim et super divitum sterilium persona accipi, qui habent facultates et non inde faciunt misericordias. Pauperes non sunt qui habent facultates: divites non sunt qui ex divitiis non operantur» (PL 35, 2468).

y cuanto más pecadores recuerdan que fueron, tanto más desean amar a su libertador, cuando al apartarse la iniquidad, se inflama su caridad [12].

d) *Tibios seglares.* Hay también algunos dentro de la Santa Iglesia que si es verdad que guardan su vida de todo pecado (ab omni crimine), sin embargo no llegan a hacer obra buena. Y estos tales ni son fríos ni calientes, pues no basta evitar los males si no se pone empeño por hacer obras buenas [13].

e) *Tibios religiosos.* Hay también otros, que dejando las riquezas terrenas, toman el hábito de religión en un monasterio, pero aflojando después, creen que basta para la salvación el haber dejado su hacienda y que puestos bajo el hábito de religión, no admiten algunos pecados, y por eso duermen, beben y viven seguros. Mientras así proceden, son tibios, y mejor les fuera morar en el siglo, donde reconocerían sus pecados y algún día compungidos por la misericordia de Dios se darían a buenas obras, que permanecer en el monasterio y carecer de buenas obras.

Hay también otros que desde su infancia entran en los monasterios y abundan en buenas obras, pero a lo último aflojan en su vida y se hacen tibios. Y a los tales ciertamente les hubiese sido mejor el ser del todo buenos o del todo malos, que ni buenos ni malos» [14].

12. Manifestum est, quia ea quae sunt frigida, vel calida, comedere et bibere ossumus, *tepida* vero corpus nostrum propter vomitum ferre non potest. Tali aque modo accipiendum est, quod hic Dominus dicit: *utinam frigidus esses, ut calidus; sed quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo. Frigidi* itaque int Judaei vel pagani, ab eo scilicet glaciali rigore constricti, de quo dicitur: *Calidi* sunt qui in fervore spiritus in Dei et proximi dilectione consistunt. *epidi*, qui nec ex toto infideles sunt, nec avide ad Christum tendunt. Sunt autem quidam, qui prius quidem fuerunt frigidi et multis criminibus abnoxii, sed erumque Sanctus Spiritus talium corda tangit. Quo inflammati, ferventes effiuntur: qui quanto se peccatores fuisse recordantur, eo amplius liberatorem ium diligere appetunt, cum recedente iniquitate, ignescit charitas eorum. De libus in Evangelio Dominus dicit: *Gaudium est in coelo super uno peccatore penitentiam agente.* (*Luc.* XV). (PL 117, 996 ss.).

13. Sunt autem et quidam intra sanctam Ecclesiam constituti, qui vitam uidem ab omni crimine custodiunt, sed tamen in agendo quaelibet bona non surgunt. Et hi tales nec frigidi, nec calidi sunt quia non sufficit mala cavere isi studeat quis et bona facere... Tales quippe de suis operibus fisi, solent cere: Ecce aliena non rapio, illicita nulla committo, non adulterium, non homidium, non denique his similia mala facio, sufficit mihi mala non agere, ideoque propriis fiduciaIiter utor. Dumque hoce dicit, indigentibus propria non triuit. Et qui tenet rapinam, nec metuit tenere tenaciam, nec recordatur quia ves ille non ideo damnatus est quod aliena rapuit, sed quia propria non distriuit. Sunt quoque et alii qui aliena non rapiunt, propria distribuunt, sed hoc on causa dilectionis Dei et proximi, sed propter inanem jactantiam, ut ab hoinibus laudentur, sicut faciebant Scribae et Pharisaei, qui dantes eleemosynas nte se canebant tuba, et tales etiam nec calidi nec frigidi esse cognoscuntur, uia qui indigentiam pauperum sublevant, cum amore charitatis hoc facere ebent.

14. «Sunt quoque et alii, qui opes terrenarum facultatum dimittunt, et ad onasterium venientes, *habitum religionis sumunt*, deinde torpentes, sibi haec sse ad salutem sufficere credunt, quod sua dimiserunt, quod varia crimina ab habitu religionis constituti, non admittunt, atque idcirco dormiunt, bibunt

3) *Explicación de los epítetos siguientes.*

En la explicación de los epítetos siguientes precisa su pensamiento acerca del tibio.

> «No sabes que tú eres *miserable*», mientras te engañas a ti mismo, pues piensas poder salvarte solo por la fe, cuando está escrito «que la fe si no tiene las obras, está muerta» (Jac. 2).
> «Y *miserable,* pues no entiendes que te engañas a ti mismo;
> «*Pobre,* pues no tienes obras con qué enriquecerte en el cielo, ni la recta sabiduría;
> «*Desnudo,* porque estás despojado de las virtudes;
> «*Ciego,* porque no tienes la luz de la ciencia» [15].

12.—Aretas de Cesárea.

Aretas, fué Obispo de Cesarea de Capadocia por el año 914. Da brevemente las definiciones.

> «*Frío* es el que carece de la operación y advenimiento del Espíritu Santo; *fervoroso,* el que arde en el Espíritu, como Pablo dice en Rom. 12, 11; *tibio,* el que está instable y ambiguo en ambas cosas, que fué participante del Espíritu Santo por medio del bautismo, pero extinguió el don de los que vivifican el alma (*sin duda se refiere a las Tres Personas*), descuidándose totalmente con la solicitud de las cosas presentes».

et secure vivunt. Dumque hoc faciunt, tepidi exsistunt, meliusque fuerat illis morari in saeculo, ubi et peccata sua recognoscerent et aliquando per Dei misericordiam compuncti, bonis operibus studerent quam in monasterio manere, et ita a bonis operibus cessare. Alii quoque sunt, qui ab infantia sua in monasteriis consistunt, bonis operibus abundant in fervore spiritus manent, et circa ultimum tempus vitae suae torpescunt, et tepidi efficiuntur. Et talibus utique omnibus satius esset ut vel perfecti boni essent, vel ex toto mali, quam nec boni nec mali. Atque ideo subjungitur: *Quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.* (PL 117, 997).

15. «*Quia dicis quod dives sum.* Multi sunt qui hoc dicunt, dives sum in fide, quia Dominus dicit: *Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit* (*Marc.* XVI). *Et locupletatus sum.* Quia recte doceo, et malis operibus non servio. Alius dicit: *Nullius egeo,* quia recte credens non solum mala non perpetrat, sed etiam bona quaelibet, licet non propter Deum, facit; unde et adhuc subditur: *nescis quia tu es miser,* dum temetipsum decipis, quia putas te salvari per fidem solummodo, cum scriptum sit: *Fides si non habeat opera, mortua est in semetipsa.* (*Jacob.* II). *Et miserabilis.* Quia nec illud intelligis quod semetipsum deludis; *Pauper* quia non habes opera quibus diteris in coelo, neque etiam rectam scientiam; *Nudus* quia spoliatus es virtutibus; *Caecus,* quia non habes lumen scientiae. Verum quia Dominus misericors est, etiam tales ut ad fervorem redeant hortatur, cum subjungit. *Suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatumque.* (PL 117, 997 ss.). Según algunos el Comentario al Apocalipsis pertenece a Aimón de Auxerre († 855). Cf. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine an moyen age,* p. 51.

A continuación se explica más claramente tomando frases de Andrés de Cesarea:

> «Puesto que tú eres tal, que ardiendo en el Espíritu por medio del bautismo, has *muerto* por el abandono, te has cortado para adelante las esperanzas de salvación, condenando la fe que antes habías escogido.
>
> Por eso, dice, ojalá fueras frío, es decir, ojalá no hubieras recibido todavía la gracia del bautismo divino, sino que permanecieras por bautizar y así no fueras tibio; pues el que no ha recibido todavía por medio del bautismo la gracia del Espíritu, está en esperanzas de recibir alguna vez aquello que le es saludable; pero el tibio, como ya declaramos, poco tiene para el fervor y carece de poder ser bautizado en alguna ocasión».

En la explicación de los epítetos siguientes demuestra igualmente que se trata de pecado mortal [16].

Conclusión.—Como se ve, en estos primeros intérpretes del Apocalipsis no aparece la *interpretación ascética* que refiera «la tibieza» al estado de *pecado venial.*

De acuerdo con el ambiente de las cartas del Apocalipsis dirigidas a cristianos procedentes del paganismo y en medio del paganismo, desde este punto de vista orientan sus interpretaciones. Aplicadas las palabras por escritores monásticos a personas que viven en los monasterios, como veremos en el capítulo siguiente, serán un asomo y un comienzo de la *interpretación ascética.* De los escritores de este grupo considerados en el

16. *Quod neque frigidus sis neque fervidus. Frigidus* est qui caret operatione ac superventione sancti Spiritus; *fervidus* autem qui Spiritu fervet, quemadmodum etiam Paulus dicit: *tepidus* vero qui instabilis est et in utroque ambiguus, qui particeps quidem Spiritus sancti factus est per baptisma, exstinxit tamen donum quod animam vivificabat, illud sollicitudine praesentium exstinguens. Ideo quoque de divino Spiritu ait Paulus: Spiritum nolite exstinguere. Quoniam igitur tu talis es qui cum Spiritu fervidus fueris per baptisnum, emortuus es per segnitiem, salutis in posterum spem a teipso amputasti, condemnata quam primum elegeras fide. In operibus itaque non est condemnandum quod medium est, quemadmodum legitimae nuptiae cum mediae sint inter virginitatem et scortationem, non sunt rejiciendae. In fide vero quod medium est ac tepor reprobatur, nec valet secum consistere. Propterea utinam, inquit, frigidus esses: hoc est, ne simul quidem particeps fuisses gratiae divini baptismatis, sed mansisses non baptizatus et non tepidus. Siquidem is qui nondum Spiritus gratiam accepit per baptismum, in spe versatur quod aliquando ea quae sibi salutaria sunt accipiet: at tepidus, veluti jam declaravimus parum habet ad fervorem et eo bono privatus est, quod quandoque baptizandus sit.

Incipiam te evomere. Metaphora tepidi decenti modo usus est, quod medici ad vomitum procurandum assumunt. Unde cum aliqui difficulter vomunt, tepidae aquae potione vomitum sursum educunt. Hoc quoque dicit Incipiam te velut abominandum cibum evomere, hoc est, per sermonem oris mei rejectum a mea familiaritate ostendere. Et quae horum est causa? Quia in incertis divitiis spem posuisti, et semine verbi Dei inter spinas suffocato, hoc est inter tentationes huius vitae ac saecularium divitiarium, spiritualem tuam et perpetuam paupertatem ignorasti» (PG 106, 562).

capítulo primero, podría discutirse la *posición de Haymón,* que da varias interpretaciones, una de las cuales presenta a los tibios como guardando su vida de todo pecado; pero por lo menos de la principal, a juzgar por la «*explicación de los epítetos*», no hay duda de que se trata de *pecado mortal:* «*miserable,* mientras te engañas a ti mismo, pues piensas poder salvarte solo por la fe, cuando está escrito que la fe, si no tiene obras, está muerta».

II.—EL ESTADO DE TIBIEZA SEGUN LOS ESCRITORES ASCETICOS ANTIGUOS Y SU RELACION CON EL TEXTO DEL APOCALIPSIS

Casiano, San Gregorio Magno y San Bernardo, son los escritores antiguos que citan preferentemente los tratadistas ascéticos más recientes cuando disertan de la tibieza. Los tres grandes *monjes* con gran experiencia de la vida espiritual supeditan las descripciones detalladas.

A.—Casiano

Casiano y sus Colaciones o Conferencias Espirituales

a) Casiano como escritor ascético tiene una importancia singular [1]. Nacido no se sabe dónde hacia el año 360, estudia en Belén las Sagradas Letras y mora después por algún tiempo entre los monjes de Egipto de los que recoge un tesoro de sabiduría monástica. Estuvo luego en Cpolis con San Juan Crisóstomo por quien fué ordenado diácono hacia el 399. Fué consagrado presbítero por el Papa Inocencio. Después de algún tiempo le encontramos en Marsella, donde funda dos monasterios según la norma de los monjes orientales. Muere por el año 435. La influencia de Casiano en el Monaquismo occidental es extraordinaria. San Benito expresamente recomienda en su Regla (42, 73) leer y meditar las obras de Casiano.

b) *Las Colaciones,* su obra principal, escrita entre los años 419 y 426, ofrece la substancia de lo que Casiano de viva voz aprendió de los Santos monjes de Egipto. El error semipelagiano que aparece sobre todo en la colación 13, si desvirtúa su obra, no le quita sin embargo los inmensos tesoros de ascética cristiana que contiene.

1. Las obras de Casiano se contienen en los tomos 49-50 de la PL de Migne. Pueden consultarse sobre la doctrina espiritual de Casiano: Salles, *La doctrine Spirituelle de Cassien* (París, 1929); Menager, en la *Vie Spirituelle* (1936), p. 71 s.; M. Olphe-Galliard, *Dict. de Spir.* II, 214-276. Cristiani, L., *Jean Cassien.* La Spiritualité du désert, 2 vol. (1946).

Doctrina sobre la tibieza.

De la tibieza trata expresamente en la *Colación 4, cap. 12 y 17 - 19.*

a) *En el cap. XII de la Col. 4.ª* describe un estado medio que está tre la concupiscencia de la carne y la del espíritu. Es terminología toada del Gal. 5, 17: «La carne desea contra el espíritu y el espíritu contra carne». Este estado medio lo identifica con la tibieza y lo hace caer ajo la sentencia del Señor en el Apocalipsis.

1.—La descripción de la tibieza.

Podríamos decir que la descripción que hace en este cap. XII es la del *egundo binario* de San Ignacio, aquél que quiere las virtudes sin los medios ara llegar a ellas, o el conformista que quiere servir al espíritu y a la arne. Enumera diversas virtudes con el medio necesario para poseerlas, ero medio que no pone el tibio.

> «Entre estas dos concupiscencias, la voluntad del alma quedándose en un medio más vituperable ni se deleita con los vicios, ni se entrega a los dolores de las virtudes, buscando de tal manera verse libre de las pasiones carnales, que de ninguna manera quiera aguantar los dolores necesarios, sin los cuales los deseos del espíritu no pueden poseerse; sin castigación de la carne deseando obtener la castidad del cuerpo, y sin el trabajo de las vigilias la pureza del corazón; con descanso de la carne abundar en virtudes espirituales; sin la piedra de toque de ninguna injuria poseer la gracia de la paciencia; ejercitar la humildad de Cristo sin perder nada del honor mundano; profesar la sencillez de la religión juntamente con la ambición del siglo; servir a Cristo con el honor y el favor de los hombres; pronunciar la exactitud de la verdad sin la más tenue ofensa de nadie. Finalmente de tal manera quiere conseguir los bienes futuros, que no pierda los presentes» [2].

2.—Estado pésimo y peligroso de la tibieza. Referencia al texto del Apocalipsis.

> «Tal voluntad, de guiarnos por ella, nunca nos hará llegar a

2. Inter has igitur utrasque concupiscentias, animae voluntas in meditullio uodam vituperabiliore consistens, nec vitiorum flagitiis oblectatur, nec virtum doloribus acquiescit, sic quaerens a passionibus carnalibus temperari, ut equaquam velit dolores necessarios sustinere, sine quibus desideria spiritus equeunt possideri, absque castigatione carnis castimoniam cupiens corporis obnere, sine vigiliarum labore cordis acquirere puritatem, cum requie carnis piritualibus virtutibus exuberare, absque ullius exasperatione convicii patientiae ratiam possidere, humilitatem Christi sine honoris mundani exercere jactura, ligionis simplicitatem cum saeculi ambitione sectari, Christo cum hominum ude ac favore servire, distinctionem veritatis sine cujuspiam vel tenui offenone proferre. (PL 49, 597).

> la verdadera perfección, sino que nos colocará en una *pésima tibieza* y nos hará tales como aquéllos que en el Apocalipsis son alcanzados por la recriminación del Señor: «Conozco tus obras, que no eres ni caliente ni frío; ojalá fueras frío o caliente; pero ahora porque eres tibio, estoy para arrojarte de mi boca» (Apoc. 3); a no ser que estas guerras levantadas de otra parte, vengan a romper este tibiísimo estado. Pues si queremos, sirviendo a esta nuestra voluntad, remitir poco a poco y llegar a esta flojera, en seguida se levantarán los aguijones de la carne que, hiriéndonos con sus vicios y pasiones, de ninguna manera nos permiten permanecer en aquella cualidad de pureza que nos agrada, y nos arrastran a aquel frío placer que aborrecemos y a un camino lleno de espinas» [3].

b) *En los capítulos 17 - 19* trata con más nitidez el asunto.

1. El estado de tibieza en relación con el estado espiritual, carnal animal.

La cuestión viene planteada indirectamente. La Colación trata propiamente de la *concupiscencia de la carne y del espíritu* y se dice en el Capítulo 17 que a los eunucos que no tienen el temple que proviene de la lucha de la carne

> «frecuentemente los vemos en *tibieza de espíritu* (tepor animi) porque libres de la necesidad carnal, se creen exentos del trabajo de la continencia corporal y de la contrición del corazón y, fiados en esta seguridad, nunca se dan prisa por buscar y poseer verdaderamente la perfección del corazón, pero ni siquiera la espiritual purificación de los vicios. El cual estado, descendido de la categoría carnal, se hace animal que es sin género de duda un grado peor, pues es el mismo que pasando de *frío a tibio es calificado por* la voz del Señor como más detestable» [4].

Tenemos aquí claramente expresado el estado de tibieza y puesto en

3. Postremo sic vult futura consequi bona, ut praesentia non amittat. Quae voluntas numquam nos ad perfectionem veram faceret pervenire, sed in tepore quodam teterrimo collocaret, talesque faceret quales illi sunt qui in Apocalypsi increpatione Domini castigantur: *Scio opera tua, quia neque calidus es, neque frigidus; utinam frigidus esses aut calidus: nunc autem quia tepidus es, incipiam te evomere de ore meo* (*Apoc.* III); nisi hunc tepidissimum statum altrin secus haec insurgentia bella disruperint. Nam cum famulantes huic voluntati nostrae ad hanc remissionem voluerimus nosmetipsos paululum relaxare, confestim aculei carnis insurgunt, suisque nos vitiis et passionibus sauciantes, ne quaquam in illa qua delectamur, puritatis qualitate stare permittunt, atque ad illam quam horremus frigidam voluptatem, plenamque sentibus pertrahunt viam» (PL 49, 597 ss.).

4. Denique in his qui spadones sunt corpore, idcirco hunc animi teporem plerumque inesse deprehendimus, quia velut soluti ab hac necessitate carnali nec labore continentiae corporalis, nec contritione cordis se aestimant indigere: et hac securitate resoluti, numquam perfectionem cordis, sed nec spiritualium quidem vitiorum purgationem vel quaerere in veritate, vel possidere festinant. Qui status, a carnali qualitate descendens, efficitur animalis, qui est proculdubio deterior gradus; ipse est enim qui, de frigido ad tepidum transiens, detestabilior Domini voce signatur» (PL 49, 604).

elación con el texto del Apocalipsis. Se suponen tres estados espirituales ue simultáneamente se designan con otros tres términos del lenguaje aulino: Espirituales, carnales, animales. Los tibios corresponden a los ani-ales. Téngase en cuenta que esta palabra está tomada de *La Vulgata* que raduce así el término griego «psyjikos» (animalis homo).

2. *Diferencia entre carnal y animal.*

Distinguiendo este triple estado trata a continuación Casiano de se-alar la diferencia entre los dos que pueden ofrecer dificultad, y cómo l estado animal puede ser peor que el estado carnal.

> *Carnales.*—«Por medio de la renuncia, dice, hemos dejado de ser *carnales,* es decir, hemos empezado a separarnos del trato de los mundanos, y hemos cesado en aquella manifiesta profanación de la carne» [5].

Entiende, pues, por carnales a los hombres mundanos metidos en sus icios manifiestos.

Animales.—Aquí hace la equivalencia al estado de tibieza. Lo descri-e así:

> «Si con todo el empeño al dejar de ser carnales no nos esforzamos por alcanzar el *estado espiritual,* nos quedamos en otro estado en el que «nos halagamos según el hombre exterior de haber renunciado a este mundo y haber abandonado los contagios de las carnales fornicaciones, y que como con esto hemos alcanzado la suprema perfección, mientras en adelante somos más remisos o más lentos respecto de la purificación de las demás pasiones, juzgando que para la perfección tenemos ya de sobra con parecer exteriormente que nos hemos apartado del trato y de los placeres de este mundo, o de que estamos inmunes de la corrupción y vicio carnal. Y así nos encontramos en el *estado de tibieza*» [6].

El estado comprende, pues, una falta de tendencia a la perfección, un ontentarse con la simple renuncia al mundo y con solo eso estar sa-isfechos.

¿Supone en la mente de Casiano este estado de tibieza el *pecado* mor-al? Aunque no consta *claramente* parece que no. Pudiera parecer a pri-nera vista que los que se encuentran en este estado solo *exteriormente* han alido de la corrupción carnal, como insinuando que *interiormente* siguen n ella. Pero si se pesan todas las expresiones de Casiano, parece que real-nente están libres del vicio carnal y que solo son remisos en la purificación

5. 605.
6. 606.

de otras pasiones. La descripción, pues, parece coincidir con la tibieza descrita por nuestros manuales modernos. Sin embargo, ALCÁZAR en su *Comentario al Apocalipsis* [7], y también ALVAREZ DE PAZ (Cf. p. 312), opinan que Casiano trata de pecado mortal. El punto no está claro, y pudo muy bien dar pie para la interpretación ascética.

3.—MALICIA DE ESTE ESTADO Y REFERENCIA DEL TEXTO DEL APOCALIPSIS.

Aquí Casiano va a recargar las tintas apoyándose en el texto del Apocalipsis que aplica plenamente a los que ha descrito como tibios.

> a) *Prueba del mismo texto.*—«Ese estado se juzga como el peor y tal que provoca el vómito del Señor según su sentencia. «Ojalá fueras caliente o frío; pero puesto que eres tibio, estoy para arrojarte de mi boca» [8].

Insistiendo en la metáfora del alimento nauseabundo que se arroja, prueba que son peores que los que nunca se ofrecieron como alimento al Señor.

> «Y no sin razón afirma el Señor que están para ser arrojados con cierta convulsión de su estómago aquellos que ya había recibido en sus entrañas de caridad y después se tornaron dañosamente tibios; pues habiendo podido ofrecerle en cierta manera alimento saludable, prefirieron ser arrancados de sus entrañas, siendo tanto peores que aquellos alimentos nunca ofrecidos a la boca del Señor, cuanto que aquello que arrojamos con náuseas, lo detestamos con mayor odio».

Sigue llevando más allá la comparación. Pero sin duda urgiéndola más de lo que puede dar de sí:

> «Pues lo que está frío, tomado en nuestra boca se convierte en calor y se toma con un sabor saludable; pero lo que una vez se ha arrojado por el vicio de la perniciosa tibieza, no podemos sin

7. In hunc locum, p. 311.

8. Itaque festinandum est nobis, ut cum renuntiantes desierimus esse carnales, id est, a saecularium coeperimus conversatione sejungi, et ab illa manifesta carnis pollutione cessare, spiritualem statum protinus apprehendere tota virtute nitamur, ne forte blandientes nobis quod videmur secundum exteriorem hominem huic renuntiasse mundo, vel carnalium fornicationum deseruisse contagia, tamquam qui summam perfectionis per hoc apprehenderimus, remissiores deinceps erga emundationem caeterarum passionum lentioresque reddamur et inter utraque detenti gradum spiritualis profectus assequi nequeamus, existimantes ad perfectionem nobis abunde sufficere quod exteriore homine videamur de conversatione mundi huius ac voluptatibus segregari, vel quod immunes simus a corruptela et conmixtione carnali, et ita inveniri in illo tepido statu qui deterrimus judicatur, evomendos nos ex ore Domini secundum ejus sententiam noverimus, ita dicentis: *Utinam calidus esses aut frigidus; nunc autem tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo* (*Apoc.* III).

un grande asco, no diré llevarlo a los labios, pero ni siquiera mirarlo de lejos» [9].

b) *Prueba de la psicología.*—Sigue probando por qué es peor estado.

«Con muchísima razón decimos que es peor, porque más fácilmente un hombre carnal, es decir un mundano o gentil, se llega a la vida saludable y a la cumbre de la perfección, que aquél que habiendo profesado el monacato, pero que no toma el camino de la perfección según la regla de la disciplina, se apartó de aquel fuego del fervor espiritual.

Pues aquél, humillado al menos por los vicios corporales y sintiéndose inmundo por las culpas carnales, se da el caso de que acude compungido a la fuente de la verdadera purificación y a la cumbre de la perfección, y, aborreciendo aquel estado gelidísimo en que se encuentra, más fácilmente se entregará a la perfección. Pues el que una vez, como dijimos al empezar, comienza a abusar del nombre de monje sin haber tomado con el fervor que debía el camino de esta profesión, inficionado con esta desgraciada peste y en ella en cierta manera instalado, de por sí ya no podrá tener en adelante gusto por la perfección, ni ser adoctrinado con los avisos de otros. Dice en su corazón según la frase del Señor: «pues soy rico y hacendado y de nada necesito», cuando perfectamente se le acomoda lo que sigue: «Tú, al revés, eres el desgraciado, y el miserable y el pobre y el ciego y el desnudo», viniendo a ser peor que el mundano por el hecho de que no se tiene por miserable y ciego y desnudo o necesitado de enmienda y de los avisos y enseñanzas de otro; y por esto ni siquiera admite una palabra saludable, no entendiendo que con el nombre de monje se agrava y abate en opinión de todos; mientras es honrado por todos como Santo y siervo de Dios, es preciso que venga un tiempo en que sea sometido a un juicio y a una pena más vehemente» [10].

9. Nec immerito eos Dominus quos iam in visceribus receperat charitatis, noxie tepefactos, cum quadam convulsione pectoris sui evomendos esse pronuntiat; qui cum salutarem quodammodo ei potuissent praebere substantiam, avelli ab eius visceribus maluerunt, tanto deteriores effecti illis qui numquam ori Dominico illati sunt cibis, quando id quod nausea compellente projicimus, odibilius detestamur. Quidquid enim frigidum est, etiam ore nostro susceptum vertitur in calore, et salutifera suavitate percipitur; quod autem semel vitio perniciosi teporis abjectum est, non dicam labiis admovere, sed etiam eminus intueri sine ingenti horrore non possumus. (PL 49, 606).

10. Rectissime ergo pronuntiatur esse deterior, quia facilius ad salutarem conversationem, ad perfectionis fastigium carnalis quis, id est, saecularis vel gentilis, accedit, quam is qui professus monachum, nec tamen viam perfectionis arripiens secundum regulam disciplinae, ab illo semel spiritualis fervoris igne discessit.' Ille namque corporalibus saltem vitiis humiliatus, atque immundum se sentiens contagione carnali, ad fontem verae purificationis ac perfectionis culmen, quandoque compunctus accurrit, et horrescens illum, in quo est, infidelitatis gelidissimum statum, spiritus ardore succensus ad perfectionem facilius convolabit. Nam qui semel, ut diximus, tepido exorsus initio monachi coepit abuti vocabulo, nec tamen humilitate ac fervore quo debuit iter huius professionis arripuit, infectus semel hac miserabili lue, et in ea quodammodo resolutus, nec ex se ulterius perfecta sapere, nec alterius poterit monitis erudiri. Dicit enim in corde suo, secundum illam Domini sententiam, *quia dives sum et*

c) *Argumento de experiencia.* Finalmente, para qué nos detenemos en lo que por la experiencia tenemos conocido y comprobado. Frecuentemente hemos visto a fríos y carnales, es decir, mundanos y paganos, llegar al fervor espiritual; a tibios y animales nunca hemos visto a nadie».

d) *Otro argumento de Escritura.* «A los tales vemos por el profeta que el Señor los detesta hasta el punto de mandar a los varones espirituales, y a los doctos, que se aparten de avisar y enseñar a los tales, y que de ninguna manera gasten la semilla de la palabra salvadora en una tierra estéril e infructuosa e invadida por perniciosas espinas; sino que abandonándola, más bien se den a cultivar una nueva tierra, es decir, trasladen a los paganos y mundanos todo el cultivo de la doctrina y la insistencia de la palabra salvadora. Así se lee en Jer. 4: «Haec dicit Dominus viro Juda et habitatoribus Jerusalem: Novate vobis novale, et nolite serere super spinas» [11].

Conclusión.—Está clara la mente de Casiano sobre este estado espiritual. Está calificado por una falta de tendencia a la perfección y por un peligro manifiesto de venir a dar en el peor estado. El texto del Apocalipsis se le aplica tomando frío, caliente y tibio como tres estados y el estado tibio como un estado intermedio.

B.—San Gregorio

Nace hacia el 540. El 590 es elegido Papa. Muere el 604. Hacia el año 591 escribe *Liber Regulae Pastoralis,* y el 595 a petición de San Leandro de Sevilla, *Moralia in Job.* De estos libros tomamos dos textos referentes a la tibieza y al texto del Apocalipsis.

locuples et nullius egeo. Cui illud quoque quod subsequitur, consequenter aptabitur: *Tu autem es miser et miserabilis, et pauper et caecus et nudus* (*Apoc.* III); in eo factus etiam saeculari deterior, quod nec miserum se nec caecum ac nudum aut emendatione dignum, vel egere monitis alicuius aut institutione, cognoscit, et ob hoc nec exhortationem quidem ullam verbi salutaris admittit, non intelligens ipso monachi se nomine praegravari ac deprimi opinione cunctorum, qua dum creditur ab omnibus sanctus, et velut Dei famulus colitur necesse est ut in futuro vehementiori judicio poenaque subdatur.

11. Postremo quid diutius immoramur in his quae nobis, experimento satis comperta sunt ac probata? Frequenter enim vidimus de frigidis atque carnalibus, id est, de saecularibus ac paganis, ad spiritualem pervenisse fervorem, de tepidis atque animalibus omnino non vidimus. Quos etiam per prophetam ita legimus Dominum detestari, ut spiritualibus viris atque doctoribus praecipiatur, ut ab eis monendis docendisque discedant, et nequaquam velut in sterili atque infructuosa terra noxiisque sentibus occupata semen verbi salutaris expendant; sed ut contemnentes eam, novam potius excolant terram, id est erga paganos ac saeculares omnem doctrinae culturam ac verbi transferant salutaris instantiam, quod ita legitur: *Haec dicit Dominus viro Juda et habitatoribus Jerusalem: Novate vobis novale, et nolite serere super spinas*» (*Jerem.* IV). (PL 49, 606-607).

1.—En el *Libro de la Regla Pastoral* nos da una definición precisa de «*caliente, frío y tibio*».

El capítulo 34 de la parte tercera lo titula así: «*Cómo hay que exhortar a los que no comienzan las buenas obras y a los que no llevan a término las comenzadas*»: Oigan lo que está escrito: «*Utinam frigidus* etc...

a) *Es caliente* el que las buenas obras las comienza y las termina;

b) *Es frío* el que ni siquiera comienza lo que se había de terminar;

c) Y así como del frío por la *temperatura tibia* (*per teporem*) se pasa al calor, así del calor por la temperatura tibia se vuelve al frío. Quienquiera, pues, que vive, perdido el frío de la infidelidad, pero de ninguna manera crece hacia el fervor superada la tibieza, sin duda siendo ya desesperado el calor, mientras se demora en la perniciosa tibieza, obra de tal manera que se enfría. Pero así como antes de la tibieza, el frío tiene esperanzas, así después del frío, la tibieza tiene el signo de la desesperación. El que está todavía en pecado, no pierde confianza de la conversión. Pero el que después de la conversión entibió, ha retirado la esperanza que en el pecador había. Se pretende, pues, que uno sea o caliente o frío, para que tibio no sea arrojado; es a saber, o que todavía no convertido dé esperanzas de conversión, o ya convertido, se enardezca en las virtudes; para que no sea arrojado tibio, el que del calor que se había propuesto, por abandono, volvió al frío pernicioso [1].

2.—En los *Morales*, lib. 34, cap. 3, comenta las palabras: «Dicis quod dives sum... et caecus et nudus» (Ap. 3, 17).

«*Pobre* ciertamente, pues no tiene las riquezas de las virtudes; *ciego*, pues ni siquiera ve la pobreza que padece; *desnudo*, porque perdió la estola primera, pero todavía peor, pues no conoce que la ha perdido» [2].

1. Calidus quippe est qui bona studia et arripit et consummat; frigidus vero est qui consummanda nec inchoat. Et sicut a frigore per teporem transitur ad calorem, ita a calore per teporem reditur ad frigus. Quisque ergo amisso infidelitatis frigore vivit, sed nequaquam tepore superato excrescit ut ferveat, procul dubio calore desperato, dum noxio in tepore demoratur, agit ut frigescat. Sed sicut ante teporem frigus sub spe est, ita post frigus tepor in desperatione, Qui enim adhuc in peccatis est, conversionis fiduciam non amittit. Qui vero post conversionem tepuit, et spem quae esse potuit de peccatore subtraxit. Aut calidus ergo quisque esse, aut frigidus quaeritur, ne tepidus evomatur; ut videlicet aut necdum conversus, adhuc de se spem conversionis praebeat, aut jam conversus in virtutibus inardescat, ne evomatur tepidus qui a calore quem proposuit torpore ad noxium frigus redit». (PL 77, 119).

2. Quasi divitem se asserit, qui per arrogantiam sanctitatis extollitur, sed pauper, caecusque et nudus arguitur. Pauper utique, quia virtutum divitias non habet; caecus, quia nec paupertatem quam patitur videt; nudus, quia primam stolam perdidit, sed pejus, quia nec se perdidisse cognoscit» (PL 76, 720).

Tenemos también aquí una definición clara del estado del tibio. Se trata bien manifiestamente por este texto de pecado mortal. El texto precedente se presta para la interpretación ascética.

C.—San Bernardo

San Bernardo por su gran experiencia de la vida ascética y su gran conocimiento de los monjes, es uno de los autores citados de ordinario por los escritores ascéticos que hablan de la tibieza.

En diversos sitios de sus obras habla San Bernardo de este estado de la vida espiritual con alusión o explícita o implícita al texto del Apocalipsis. Podemos agrupar los textos sistemáticamente.

1.—*Descripción de la tibieza* (en el Sermón V de Ascensione Domini).

a) Describe primero a los *fervorosos.*

> «Se puede observar en casi todas las congregaciones religiosas, varones llenos de consolación, superabundantes en gozo, siempre alegres, ardiendo en el espíritu, meditando de día y de noche en la ley de Dios, frecuentemente mirando al cielo y levantando en oración las manos puras, solícitos cuidadores de la conciencia y devotos cumplidores de buenas obras: les es agradable la disciplina, dulce el ayuno, breves las velas, grato el trabajo manual y, finalmente, toda la austeridad de este género de vida parece que les es refrigerio».

b) Después a los *tibios.*

> «Por el contrario, también se encuentran hombres pusilánimes y remisos; agobiados bajo el peso necesitan de la vara y de la espuela; su alegría es remisa; su tristeza pusilánime; su compunción breve y rara; animal su pensamiento, tibio su modo de vida: la obediencia sin devoción, la conversación sin circunspección, la oración sin atención del corazón, la lectura sin edificación; tales, finalmente, que a lo que vemos, *apenas les contiene el miedo del infierno,* apenas los cohibe la vergüenza, apenas los frena la razón, apenas los coarta la disciplina»... Levantémonos, los que seamos tales..., arrojando la perniciosa tibieza, si ya no porque es peligrosa y *suele mover a vómito a Dios,* como a veces miserablemente lo lloramos, al menos porque es molestísima, llena de miseria y dolor, cercanísima del infierno y sombra de muerte [1].

1. Nimirum advertere potes in omnibus fere religiosis congregationibus viros repletos consolatione, superabundantes gaudio, jucundos semper et hilares, ferventes spiritu, die ac nocte meditantes in lege Dei, crebro suspicientes in coelum, et puras manus in oratione levantes, sollicitos observatores conscientiae,

En el sermón 3.° de la Asunción de la Virgen tiene también una descripción del *tibio*.

Exhorta al fervor. Prosigue después:

> «De lo contrario temo que tibio provocando náusea te arroje el Señor de su boca que desea encontrarte o cálido y ardiendo en el fuego de la caridad con la consideración de él, o frío con el conocimiento del mismo y a la vez con el agua de la compunción apagando los encendidos dardos del diablo» [2].

2.—*La dificultad* de salir de la tibieza la deja entender en una carta a Ricardo, Abad Fontanense.

Había habido un cambio en la renovación del espíritu religioso. San Bernardo se congratula del gran acontecimiento. En esta carta tiene esta frase: «Mucho más fácilmente encontrarás a muchos seglares que se convierten al bien que a un religioso que pasa a ser mejor». «Es rarísima ave en la tierra el que suba, aunque sea poco, del grado que una vez alcanzó en la religión». Más abajo dice: «Era necesario como cautela superar la mediocridad próxima al defecto y evitar la tibieza que provoca a vómito a Dios» [3].

dulce jejunium, vigiliae breves, labor manuum delectabilis, et universa denique conversationis huius austeritas refrigerium videatur. Contra sane invenire est homines pussillanimes et remissos; deficientes sub onere, virga et calcaribus indigentes: quorum remissa laetitia, pusillanimis tristitia est: quorum brevis et rara compunctio, animalis cogitatio, tepida conversatio; quorum obedientia sine devotione, sermo sine circumspectione, oratio sine cordis intentione, lectio sine aedificatione: quos denique, ut videmus, vix gehennae metus inhibet, vix pudor cohibet, vix frenat ratio, vix disciplina coercet. Nonne tibi horum vita inferno penitus appropinquare videtur, dum intellectu affectui, et affectu intellectui repugnante, necesse habent mittere manum ad opera fortium, qui cibi fortium minime sustentantur, socii plane tribulationis, sed non consolationis? Exsurgamus, obsecro, quicumque huiusmodi sumus, resarciamus animas, spiritum recolligamus, abjicientes perniciosam tepiditatem, etsi non quia periculosa est, et Deo solet, ut interdum miserabiliter plangimus, *etiam vomitum provocare;* certe quia molestissima, plena miseriae et doloris, inferno plane proxima, et umbra mortis jure censetur» (PL 183, 318).

2. Iterum dico, ne quis de ignorantia habeat excusationem: oportet te, frater, ad quem de fabricanda seu regenda inter undas diluvii Noe arca nihil spectat, aut virum esse desideriorum, ut Daniel erat; aut cum beato Job virum dolorum, et scientem infirmitatem. Alioquin vereor ne tepidum te et nauseam provocantem evomat ex ore suo, qui te invenire cupit aut sui consideratione calidum, et caritatis igne flagrantem; aut una ipsius cognitione frigidum, et aqua compunctionis ignita diaboli iacula restinguentem (PL 183, 423).

3. Quanta audivimus et cognovimus ea, et fratres nostri uterque Gaufridus annuntiaverunt nobis, quemadmodum noviter recaluistis igne Dei, convaluistis de infirmitate, refloruistis in novitate sancta. Digitus Dei est iste, subtiliter operans, suaviter renovans, salubriter mutans, non quidem de malis bonos, sed de bonis faciens meliores. Quis dabit mihi ut transeam, et videam visionem hanc magnam? Nec enim minus mira minusve jucunda ista promotio est quam illa mutatio: nisi quod *multo facilius reperias multos saeculares converti ab bonum, quam unum quempiam de religiosis transire ad melius.* Rarissima avis in terris est, qui de gradu, quem forte in religione semel attigerit, vel parum ascendat. Vestrum proinde, dilectissimi, tam insigne, quam salubre factum non solum nos, qui servi vestrae sanctitatis esse percupimus, sed et universam merito laetificat

3.—*Causas de la tibieza.* Describe también aquí a los fervorosos y a los tibios. De éstos últimos dice: «que apenas son movidos por el temor del infierno» [4].

> «Esa tibieza tan perniciosa procede de que el afecto, es decir la voluntad de los tales todavía no está purgada, ni quieren el bien como le conocen, llevados gravemente y empujados por la propia concupiscencia. Aman en su carne los consuelillos terrenos, ya en palabras, ya en señales, ya en hechos, ya de cualquier otra manera; y si esto lo interrumpen a veces, no lo rompen del todo. De aquí procede que raramente dirigen a Dios sus afectos, y su compunción no es continua, sino pasajera, y para decirlo más propiamente, momentánea. No puede llenarse de las visitas del Señor el alma que está sometida a estas distracciones; y cuanto más se vacíe de ellas, tanto más se llenará de éstas; si mucho, mucho; si poco, poco: ...no habitan en el mismo domicilio el espíritu y la carne, el fuego y la tibieza, sobre todo, cuando *la tibieza suele provocar a vómito al mismo Señor*» [5].

civitatem Dei: quippe quo rarius, eo et clarius. Erat autem et necessarium ad cautelam, proximam defectui mediocritatem transcendere, et *declinare teporem, qui Deo vomitum provocat;* sed et sic oportebat propter conscientiam. Professis siquidem sanctam Regulam, an citra eius puritatem sistere gradum tutum sit, ipsi sensistis (PL 182, 229).

4. Non dubito ego intellectum omnium vestrum, qui hic estis, illuminatum esse; sed non affectum aeque esse purgatum, manifestis approbabo conjecturis. Omnes quod bonum est nostis, et viam per quam incedere, et quomodo in ea incedere debeatis; sed voluntas non una est. Quidam enim ad omnia viae et vitae huius et exercitia non solum ambulant, sed et currunt imo potius volant, ut eis et vigiliae breves, et cibi dulces, et panni suaves, et labores non solum tolerabiles, sed et appetibiles videantur. Alii autem non sic; sed corde arido et affectione recalcitrante, vix pudore trahuntur ad haec, *vix gohennali timore compelluntur.* Quosdam nec compellimus quidem quibus frons mulieris meretricis facta est, et nolunt erubescere. Sunt, inquam, multi inter nos, qui nobiscum de uno pane comedunt, nobiscum dormiunt, nobiscum cantant, nobiscum laborant, miseri et miserabiles, utpote per omnia (*alias deest* per omnia) participes tribulationis, sed consolationis non ita. Nunquid abbreviata est manus Domini, ut omnibus donare non possit, qui aperit manum suam, et implet omne animal benedictione? Quid ergo in causa est? Illud omnino, quia non vident Christum cum tollitur ab eis; id est, non cogitant quomodo eos orphanos, reliquerit, quod peregrini et advenae sint super terram, quod tandiu faeculenti corporis horrido carcere teneantur, et non sint cum Christo. Huiusmodi autem, si diu ita permanserint sub onere, aut opprimuntur et succumbunt, aut quodammodo in inferno sunt ut numquam ad plenum respirent in lucem miserationum Domini, nec in libertatem spiritus, quae sola facit jugum suave, et onus leve (PL 183, 307-308).

5. Inde autem tam perniciosa tepiditas emanat, quia affectus, id est voluntas eorum nondum purgata est, nec bonum sic volunt sicut noverunt, a propria concupiscentia abstracti graviter et illecti. Amant enim in carne sua terrenas consolatiunculus, sive in verbo sive in signo, sive in facto, sive in aliquo alio; et si haec interrumpunt aliquando, non tamen penitus rumpunt. Inde est quod raro affectiones suas dirigunt in Deum, et eorum compunctio non continua, sed horaria est, et ut verius dicam, momentanea. Impleri autem visitationibus Domini anima non potest, quae his distractionibus subjacet: et quanto magis illis evacuabitur, tanto amplius istis implebitur; si multum, multum; si parum, parum. Vel certe si magis probas, numquam istae illis misceri poterunt in aeternum; quia ubi vasa vacua non invenit oleum, stare necesse est; nec mittunt vinum novum nisi in utres novos, ut ambo coserventur. Neque enim spiritus

Conclusión.—Estos escritores no se plantean expresamente la cuestión si aquellos que son designados con el nombre de *tibios* son personas en gracia de Dios o en pecado mortal. Hay que deducir su pensamiento sin lograr la claridad deseada. Se explica por aquí que su lectura haya influído en crear la *interpretación ascética* de la tibieza, pues referida a *religiosos,* fácilmente se presume que sus negligencias en la vida espiritual no llegarán ordinariamente al supremo grado. Sin embargo, no conviene formar un juicio tan benigno tratándose de aquellos monasterios antiguos, donde a veces la relajación, alcanzaba grados increíbles [6].

III.—EL SENTIDO DE «TIBIO» EN LOS COMENTARISTAS DE LOS SIGLOS XI AL XVII

A.—Medievales

No aparece en ellos la *interpretación ascética.* La interpretación más corriente es del que *tiene la fe pero le faltan obras.*

1.—Berengaud.

Hubo por la mitad del siglo XI un diácono en Angers con el nombre de Berengaud, a quien le atribuyen un *Comentario al Apocalipsis* que se le tuvo por mucho tiempo como de San Ambrosio. Para la cuestión crítica

et caro, ignis et tepiditas, in uno domicilio commorantur, praesertim cum *tepiditas ipsi Domino soleat vomitum provocare* (*Apoc.* III, 16). (PL 183, 307-308).

6. S. Cesáreo de Arlés aplica el término de *tibios* y el texto del *Apocalipsis* a monjes a quienes pinta con rasgos indubitables de pecado mortal.

En la *Homilía 12* habla primero de la influencia del mal ejemplo y dice cómo el demonio emplea para la ruina de otras a las almas *tibias y negligentes.* A estas les aplica el texto del *Apocalipsis:* De ellas está escrito «Utinam calidus esses aut frigidus: nunc autem quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo». Después prosigue: «Tales enim animas ad inoboedientiam vel superbiam praeparatas diabolus omni lumine veritatis et caritatis excaecat, et quasi venator robustissimus, et auceps callidissimus, velut indices sibi ad capiendas, si potest, etiam sanctas animas aptat ac praeparat. Quomodo aucupes facere solent, qui columbas quas prius coeperint excaecant et surdas faciunt, ut dum ad illas reliquae columbae convenerint, praeparatis retibus capiantur: ita etiam hostis antiquus *de tepidis clericis et negligentibus monachis vel desidiosis virginibus* exercere consuevit, ut cum in eis oculos patientiae clauserit, *ignemque compunctionis vel flammam verae caritatis extinxerit, et de solo habitu religionis persuaserit gloriari,* sicut iam dixi ad aliorum perditionem, velut indices, eos in exemplum proponit ac praeparat, ut dum illos simplices quique et minus solliciti imitantur, diversis laqueis vel retibus capiantur... Antiquus enim hostis, qui bonis semper invidere consuevit, primum servos vel ancillas Dei, quos *tepidos ac negligentes* esse cognoverit, persuadet otiosis fabulis occupari, murmurando vel detrahendo ad contumaciam provocare, et ad audiendam lectionem tardissimos reddere, ut cum in eorum cordibus velut *callum* et, ut ita dixerim, *scoriam teporis* induxerit *ad quaelibet opera mala* sibi eos faciat praeparatos, et *omnibus vitiis vel negligentiis infeliciter servire compellat*». (PL 67, 1072-73).

referente al autor véase alguno de los Diccionarios (por ejemplo *Dicc. de la Bible*). El Comentario es de gran valor. Con toda nitidez expone su interpretación. El Obispo de Laodicea «no era *frío* porque aunque no tenía las obras de la fe, *con la fe sola* se tenía por justo; no era *cálido,* porque le faltaba la caridad». El deseo del Señor se entiende así: «Ojalá o ardieras en la caridad, o te tuvieras por pecador siéndolo en realidad, para que por el temor del fuego eterno y por el arrepentimiento fueras movido a hacer buenas obras».

A propósito de los adjetivos «dives et locupletatus etc.» completa el autor su interpretación del *tibio*. «Este Obispo de la Iglesia de Laodicea se creía rico y abundante en todas las virtudes *con la sola* fe y pensaba que no le hacía falta más para conseguir la salvación, no advirtiendo lo que dice el Apóstol «fides sine operibus otiosa est» (Jacob. 2, 26) [1].

2.—Anselmo de Laón (Laudunensis).

Nació en Laón hacia el año 1050. Dirigió la escuela de Laón. Fueron discípulos suyos Guillermo de Champeaux y Abelardo. Murió en 1117.

Es famoso por su *Glossa interlinearis in universum Testamentum*. Ya Walafrido Strabón (m. 840) había puesto a la Sagrada Escritura la *Glosa* que se decía *ordinaria;* pero no siendo suficientemente literal, Anselmo añadió algunas brevísimas explicaciones tomadas de los Padres. Por haberse insertado estas explicaciones entre las líneas se llamó interlinear [2].

Tiene además *Enarrationes in Apocalypsim*. Define así los tres estados:

> «*Frío* es el que abiertamente obra torpemente; *cálido* el que arde en el amor; *tibio,* el que recibida la fe, se entibia y empereza en el obrar... no quieren trabajar en ninguna buena obra».

Por la explicación de los adjetivos (miser, pauper etc.) se ve manifiestamente que se trata de pecado mortal [3].

1. *propter solam fidem* omnibus virtutibus divitem se et locupletem aestimabat, et nihil se ad salutem aeternam acquirendam aliud egere, non recogitans illud quod dicit Apostolus: «Fides sine operibus otiosa est» (Jacob. 2, 26). (PL 17, 872).

Frigidus non erat, quia quamvis opera fidei non haberet, *sola fide* se iustum existimabat, *calidus* non erat, quia caritas illi deerat. «Utinam frigidus esses aut calidus», id est utinam aut caritate ferveres, aut te peccatorem, sicut es, aestimares; ut per timorem ignis aeterni et poenitentiam ad bona opera agenda impellereris. (PL 17, 871).

2. La Glosa de Walafrido respecto a nuestro texto del *Apocalipsis* decía: Neque frigidus es, neque calidus, quia neque omnino fidem ignoras, neque aperte negas acceptam. Utinam frigidus. Non optat eum frigidum simpliciter, sed talem de quo maior spes habeatur. (PL 114, 717).

3. Tepidi sunt qui tenent aliqua instituta cessantes a malo et haec iudicant sufficere: ideo fiunt torpentes, noluntque in aliquo bono opere laborare... *tepidus es,* id est, fide recepta torpes et pigritaris operari... (PL 162, 1515).

3.—S. Bruno Astense.

Nació hacia el año 1045 y murió el año 1123. En su *Comentario al Apocalipsis* dice brevemente definiendo al Obispo de Laodicea:

> «Este obispo de tal manera se conducía hábilmente según los tiempos, que favorecía juntamente a buenos y malos; así no era fácil discernir a qué partido principalmente pertenecía. Por eso se añade: Ojalá fueras frío o caliente, para que no pudieras engañar al pueblo de Dios por medio de tu *hipocresía*» [4].

4.—Ruperto de Deutz.

Monje benedictino de Saint-Laurent de Lieja, después abad del Monasterio de Deutz (junto a Colonia). Nació el año 1075 y murió hacia el año 1130.

En su *Comentario al Apocalipsis* explica así los términos de nuestro texto:

> «No eres ni frío, siendo como eres lánguido en la buena obra, ni ferviente, pues no das las gracias a Dios».

Por lo que dice a continuación supone que se trata de *soberbia:*

> «Ojalá fueras frío o caliente». Esto, v. gr., se le puede decir a una virgen soberbia: Ojalá fueras fría o ferviente, es decir, ojalá estuvieras corrompida en el cuerpo, o con la virginidad del cuerpo tuvieras también el óleo de la caridad. Sería más leve culpa estar corrompida en el cuerpo, y así humillarse, que estar íntegra en el cuerpo y por la idea de la integridad ensoberbecerse. Comenzaré a arrojarte de mi boca a causa de la *tibieza del ensalzamiento*, como sucede con el agua tibia que por el sabor desagradable no la puede retener el que la bebe a causa de las náuseas que siente en el estómago. Y haré esto porque eres tal: porque considerando tus obras, piensas que eres algo y que de nada necesitas...» [5].

4. Hic enim episcopus sic se pro tempore callide habebat, ut simul bonis faveret et malis; unde cuius potissimum sectae fuisset, non facile discerni poterat. Ideoque subditur: Utinam frigidus esses aut calidus, ut Dei populum per tuam hypocresim decipere non possis. (PL 165, 623).

5. Neque frigidus es in eo quod a bono opere torpeas, neque calidus in eo quod gratiarum actionem Deo referas; ...Utinam frigidus esses aut calidus. Hoc exempli gratia, superbae virgini congrue dici potest. Utinam frigida aut calida esses, id est utinam corrupta esses corpore, aut cum virginitate corporis oleum quoque haberes charitatis. Levioris namque culpae esset corruptam esse corpore, et perinde humiliari quam integram esse corpore, et pro conscientia integritatis inflari. «Incipiam te ergo evomere ex ore meo» propter teporem elationis, videlicet ad modum aquae tepidae, quae propter saporem incommodum, nauseante bibentis stomacho, non valet contineri. Hoc idcirco faciam, quia talis est: quia considerans opera tua, existimas te esse aliquid, arbitraris quod dives sis, et locupletatus, et nullius egeas...» (PL 169, 900).

5.—Ricardo de S. Víctor.

Escocés, murió en 1173.

Nota Ricardo de San Víctor que en el mensaje a Laodicea no hay ninguna alabanza de justicia, sino que enseguida empieza con la reprensión. Su interpretación se concreta en estas palabras:

> «Hubiera sido *frío* por la infidelidad, *cálido* por la caridad; pero no siendo ninguna de estas cosas, permanecía entre ambas *tibio* por la sola «credulidad» (*fe*). Juzgaba que solo la fe le bastaría no advirtiendo que es necesaria la caridad y la actuación de la caridad [6].

6.—Joaquín de Fioris.

Joaquín de Fioris (1130 - 1202), Abad Cisterciense, tiene una *Explicación del Apocalipsis.*

> «*Cálido* es el que goza en el Señor por su misericordia, *frío* el que se entristece en sí por sus pecados, *tibio,* en cambio, el que ni está triste por la penitencia, ni alegre para obsequio de Dios; por eso como el que no es apto para la salvación, es quitado de la memoria del Señor, lo que equivale a ser borrado del libro de la vida, y aunque a veces estuvo dentro por vocación de la gracia, pero es echado fuera por inercia de la vida» [7].

7.—San Martín de León.

Canónigo Regular de San Agustín en el Monasterio de San Isidoro de León. Murió en el 1203. Además de *Sermones* nos quedan de él algunos comentarios, entre ellos *al Apocalipsis.*

> «*Frío* lo entiende como otros anteriores del que *ignora totalmente la fe, cálido* de aquel que teniendo el conocimiento de Dios tiene además el *fervor de la caridad, tibio* en cambio de aquel que teniendo conocimiento de Dios, carece del fervor de la caridad o *tiene la fe sin obras.* Al tibio se le desea que sea frío, no en el sentido que no tenga ningún bien, sino en cuanto es menor pecado

6. *Frigidus* esset per infidelitatem; *calidus* per caritatem; sed neutrum existens, et inter utrumque *tepidus* erat per solam credulitatem. Existimabat namque solam sibi sufficere fidem, non animadvertens necessariam esse caritatem, et caritatis actionem... (PL 196, 738).

7. Calidus est qui gaudet in Domino per misericordiam eius, frigidus qui tristatur in se pro peccatis suis. Tepidus, autem, qui nec tristis per poeniten tiam, nec laetus est ad obsequium Dei; quare tamquam is qui non est aptus saluti, tollitur de memoria Domini, quod est deleri de libro vitae, et si aliquando intus fuit per vocationem gratiae, foras tamen eicitur propter inertiam vitae».

ser frío que tibio, según aquello de Santiago: «Scienti bonum et non facienti peccatum est» (Jac. 4) [8].

8.—San Alberto Magno, O. P.

Nació en 1193. Murió en 1280.

San Alberto Magno en su *Comentario* sigue la interpretación más corriente entre los anteriores.

> «*Frío* es el que carece de la fe; *caliente* el que tiene la caridad; *tibio* el completamente entorpecido o hipócrita... ni caliente ni frío, pues es en parte bueno y en parte malo: interiormente malo, apareciendo exteriormente como bueno» [9].

9.—Nicolás de Lyra.

Franciscano de Normandía (1279 - 1340). Tiene *Apostillas a la Escritura.* Del texto del Apocalipsis dice brevemente.

> «No eres frío: evitas las transgresiones por temor de la pena. Ni cálido: cumplidor de mis preceptos por el fervor de la caridad. *Sino tibio,* es decir, tardo para el bien, acedioso y ocioso [10].

10.—Alfonso el Tostado.

Llamado por Scheeben «gigante de erudición», Obispo de Avila; murió el año 1455 a los 56 años de edad. En su magna obra exegética no tiene *comentario al Apocalipsis,* pero del texto de la tibieza habla en el Comentario de San Mateo a propósito de las palabras de Jesucristo «*Refrigescet caritas multorum*» (Mt. 24, 12).

Entre las interpretaciones que da del texto de San Mateo una es que se trata, no de remisión del ardor, sino de la *pérdida total,* es decir, que perecerá la caridad, hechos fríos aquellos que antes ardían en caridad. Y se puede tomar «*refrigescere*» en sentido malo, porque enfriarse dice movimiento del calor al frío y por eso señala el medio entre ambos, *lo que se llama tibio,* que se toma en mal sentido en la Escritura, como se dice

8. Tepidum dicimus qui cum Dei notitiam habeat, charitatis fervore caret, vel fidem sine operibus tenet...
...non enim optat eum fieri frigidum, ut non aliquid bonum haberet; sed quia minus peccatum est iuxta sententiam beati Jacobi: Scienti bonum et non facienti peccatum est» (Jac. 4) (PL 209, 322).
9. Tepidus, i. e. omnino torpens vel simulatus... nec calidus, nec frigidus est, qui est partim bonus, partim malus: interius malus, exterius apparens bonus.
10. *Quia nec frigidus es:* devitas transgressiones poenae timore.
Neque calidus: Implens praecepta mea fervore charitatis.
Sed tepidus, i. e. tardus ad bonum, acidiosus, et otiosus.

en Ap. 3. Utinam etc.... Ahora bien «*refrisgescere*» equivale a aquel *tibio* que es malo, luego enfriarse la caridad se toma por la defección de la caridad, ya que mientras uno no cae de ella, es bueno [11].

11.—Dionisio Cartusiano.

Nació en Ryckel (Bélgica) en 1402. Murió en 1471.
Su interpretación sobre Ap. 3, 15 la resume en estas palabras:

> «*Sed quia tepidus es*», es decir, perezoso, desidioso, *que tienes la fe informe* y te crees ser algo» [12].

Un poco más abajo dice:

> «Tibio en este lugar no se toma como *algo intermedio* que participa algo del calor de la caridad, pues en ese caso sería mejor ser tibio que frío» [13].

B.—Siglos XVI y XVII

Entienden «tibio» de *pecado mortal.* Pero lo acomodan también al *pecado venial.*

1.—Ribera.

Nació en Villacastín. Murió en Salamanca en 1591.

a) Entiende por tibio

> «aquel que perdió la gracia como consta por las palabras: Et nescis quia tu es miser et miserabilis etc.». Pero a *su modo* se pueden referir también a aquél que teniendo la gracia de Dios, es perezoso y remiso, pues éste también está en el peligro de perder lo que tiene y de empezar a ser arrojado... [1].

11. Refrisgescere dicit illum *tepidum,* quod malum est, ideo refrigescere caritatem accipitur in malo. Et sic accipietur pro casu a caritate, quia quandiu quis non cadit ab illa, bonus est (In cap. XXIV Mat. quaest. 83, p. 485).

12. ...piger, acediosus et negligens, *habens fidem informem,* et aliquid esse te reputans.

13. Tepidum hoc loco non sumitur *quasi medium,* de caritatis calore aliquid participans: sic enim melius est esse tepidum quam frigidum.

1. Tepidus hoc in loco is dicitur qui gratiam amisit, ut intelligimus ex verbis citatis: Et nescis quia tu es miser etc. Sed suo modo, ad eum etiam referri potest, qui cum Dei gratiam habeat, segnis est et remissus, nam hic etiam in periculo est amittendi quod habet, et ut evomi incipiat.

b) «No se dice «ojalá seas frío o caliente», porque siempre el tibio sea peor que el frío o peque más gravemente, sino porque está en mayor peligro y se encuentra más lejos de la salud al juzgarse sano y salvo: no busca la ayuda de la medicina, sino el que se reconoce como enfermo».

2.—VIEGAS.

El P. B. Viegas, portugués, murió en 1601. Su *Comentario al Apocalipsis* tuvo tanto éxito que en 16 años alcanzó 11 ediciones. Fué muy utilizado por los predicadores.

En cuanto a si se trata de pecado mortal, Viegas (p. 205) es de parecer que S. Agustín o más bien Ticonio, Ruperto, Primasio, Ausberto, Casiano y San Gregorio (en 3.ª part. *Pastoralis,* admon. 35) lo entienden de pecado venial.

Alcázar interpreta a estos autores de diversa manera.

Viegas lo entiende de *pecado mortal* y cita a muchos autores [2].

3.—PERERIUS.

Nace en Valencia en 1535.—Muere en Roma en 1610.

a) Entiende *frío* por *malo,* y a la dificultad cómo puede ser justificable el deseo de lo malo, expresado por «utinam frigidus esses», responde así:

«Lo malo no es a la verdad deseable *por sí,* sino sólo en comparación del tibio que es mayor mal: un mal menor comparado con el mayor mal, según parecer de los filósofos y teólogos reviste cierto modo de bien» [3].

b) *La metáfora* «ser tibio» no significa cierto medio que participa imperfectamente del calor y del frío; pues así se significaría que aquel que es imperfectamente bueno e imperfectamente malo, era peor que aquél que es perfectamente malo, y no tiene nada de bueno, lo que es manifiestamente falso. Aquí se toma tibio en cuanto es contrario al estómago, que le mueve a náusea y vómito y bajo este aspecto es peor que lo frío y lo caliente [4].

2. La cita se hará más adelante en la *Recapitulación.*

3. Non est profecto per se optabile (malum), sed in comparatione dumtaxat tepidi, quod est perniciosius malum: minus enim malum, cum maiori malo comparatum, ut philosophi et theologi censent, induit velut quandam boni rationem (p. 196).

4. Illud esse tepidum, non significat medium quoddam imperfecti particeps caloris et frigoris, secundum consilium et propositum Domini in hoc loco; sic enim significaretur, eum qui est imperfecte bonus et imperfecte malus, esse peiorem eo, qui est perfecte malus, et nihil habet boni, quod perspicue falsum est. Hic igitur sumitur tepidum ea ratione, ut est contrarium stomacho, concitans ipsum ad nauseam et vomitum, et quantum ad hoc peius est frigido ac fervido (p. 197).

c) «*Tibio*» se llama en este lugar a aquél, que en realidad no siendo bueno, él sin embargo está completamente persuadido de que es bueno, y con eso se ensoberbece, está satisfecho y vive tranquilo, como si no necesitara de nada ni nada temiera. Tal era la justicia de los fariseos que tan frecuentemente y con tanta vehemencia atacó el Señor, como leemos en el Evangelio». Más abajo lo confirma con los epítetos de «miser etc.» [5].

4.—ALCÁZAR.

Nace en Sevilla en 1554. Enseña durante muchos años Sagrada Escritura. Muere en 1613.

a) Respecto a la cuestión de si se trata de *pecado mortal* se expresa así:

«Aunque la culpa de la tibieza no sea siempre pecado mortal, y alguna vez se puede encontrar en un hombre justo, no cabe duda de que en esta carta se llama tibio a quien por la tibieza perdió la gracia de Dios. De lo contrario no se le diría: «Tu es miser et miserabilis, pauper, caecus et nudus» [6]. Y aunque a alguno haya parecido que Gregorio, Casiano, Ticonio, Primasio y Ansberto interpretan por pecado venial la tibieza del Obispo de Laodicea, no aparece así a quien rectamente aquilata las palabras de aquéllos».

Aunque algunas de sus palabras sean generales, que describen la tibieza en general para que la doctrina por analogía se pueda aplicar a *ambas tibiezas*, es decir, no solamente del pecado mortal, sino también del venial, sin embargo no por eso excusan al Laodicense de crimen».

b) En la analogía de la tibieza se significa cierto medio que participa del calor y del frío.

Diversamente opina Pererio movido por la razón de que así tibio sería malo imperfectamente, y así no peor que el frío. Y por eso dice que en la metáfora de tibio no se considera el que sea participante del calor y del frío, sino solamente el que es contrario al estómago, provocándole a náuseas y a vómito.

5. Tepidum appellat hoc loco eum, qui cum revera bonus non sit, ipse tamen se bonum esse sibi penitus persuadet, eoque superbia tumet, et sibi perplacet atque praefidit, et secure vivit, quasi nullius egens nihilque timens. Talis profecto erat iustitia phariseorum, quam et saepius et vehementer insectatus est Dominus noster, ut in Evangelio legimus... (p. 202).

Voluisse autem Dominum in hoc loco Apocalypsis vocabulo tepidi denotare idipsum quod diximus, aperte declarant verba illa quae ipse proxime adjecit: Dicis quia dives sum etc. (p. 202).

6. Licet teporis culpa non sit semper crimen lethale, atque adeo aliquando reperiri possit in homine iusto, in hac tamen epistola haud dubie tepidum apellari eum qui per teporem a gratia Dei exciderat. Alioquin enim non ei diceretur: Tu es miser etc.

c) Su opinión sobre el «tibio» la expresa Alcázar en diversos sitios:

> «*Tibio* es aquél que estando en pecado piensa que es justo».
>
> «Tibio es aquél que no se atreve a ofender a Dios con pecado mortal a ciencia y conciencia, pero está lejos de procurar una vida más perfecta y una conciencia más pura; y así fácilmente se entrega a sus propias concupiscencias, devora toda suerte de pecados que a él le parecen solo veniales. Y se cree justo, porque a ciencia y conciencia no admite pecado mortal» (p. 313) [7].
>
> «Mientras dura la tibieza (es decir, aquella tibia voluntad de no admitir el pecado mortal, pero tampoco de procurar mayor perfección) hay un grandísimo peligro de tragar muchas veces por imprudencia el veneno del pecado mortal» (p. 314).

d) *Utinam frigidus esses aut calidus.*

La dificultad es manifiesta. Es claro que más gravemente peca aquél que comete el pecado a ciencia y conciencia, que aquél que en realidad bebe el veneno del pecado mortal, pero que no pensó que delinquía gravemente.

> «Les es conveniente para la salvación que Dios permita que caigan en pecado manifiesto, para que así, reconociendo su miseria, pidan suplicantes perdón a Dios y por la verdadera penitencia se salven... No se desea que sea frío simplemente, sino tal de quien se tenga mayor esperanza».

5.—Tirinus Jacobus.

Jesuíta belga, como Alápide. Nació en 1580. Murió en 1636.

> «*Neque frigidus,* es decir, ni sensible o manifiestamente malo, de tal manera que sea advertido por ti o por los otros, que te encuentras en pecado grave:
>
> *Neque calidus,* es decir, ni en fervor o virtud de veras.
>
> *Sed tepidus:* es decir, en parte malo, en parte bueno: malo ocultamente, bueno en apariencia: De aquí te halagas, te agradas, tienes soberbia, presumes tranquilamente, entorpeces en el ocio y desidia, como si te fuera bien bajo todos los aspectos».

6.—Cornelio Alápide.

Murió en 1637.

7. Tepidus ergo, mea sententia in praesenti epistola is dicitur, qui Deum quidem non audet lethali crimine offendere sciens et volens; a perfectioris autem vitae et purioris conscientiae studio alienus est; quare facile se propriis concupiscentiis permittit, et quaevis peccata devorat, quae sibi tantum venialia videantur. Ac propterea se reputat iustum, quod sciens et volens peccatum mortale non admittat.

En la exposición de las sentencias se queda con la de Alcázar que cita ampliamente:

a) *Definición del tibio.*

«Tibio es el que no se atreve a ofender a Dios mortalmente a ciencia y conciencia, y por eso se juzga justo, pero descuida el empeño por una vida más pura y más perfecta, por donde fácilmente se entrega a sus concupiscencias y se traga toda suerte de pecados, que a él le parecen sólo veniales. Este aunque pueda estar en estado de gracia, en el caso de que no se le presente una tentación grave, fácilmente sin embargo al presentársele, cae en pecado mortal; por eso está en gran peligro de pecar y de la salvación, y muchas veces entre tantas ocasiones de que está llena esta vida, cae realmente en pecado mortal, como este obispo había caído».

b) *Diferencia del de Sardis.*

«Se diferencia este Laodiceno del de Sardis (el tibio del frío) en que el de Sardis, por la maldad, a saber, por la espontánea negligencia en su oficio y cuidado pastoral, a ciencia y conciencia había pecado mortalmente; en cambio este laodiceno, arrastrado por su propia concupiscencia, no advirtió a causa de la tibieza que ofendía a Dios, y sin embargo perdió su gracia; por eso se llama ciego. Aunque se conociese como tibio, sin embargo no veía la magnitud de su peligro, precisamente por esta tibieza, y su caída y la miseria de su condición no la reconocía».

c) *El tibio peor que el frío.*

«Se dice esto en primer lugar, porque la tibieza es más peligrosa que el frío, en segundo lugar por el mayor olvido y abandono, que hace no advertir el peligro, sino dormirse en él seguro y tranquilo; finalmente, por el peligro de abandono de Dios, pues Dios odia la tibieza y substrae sus gracias al tibio, y le deja que duerma profundamente de tal manera que se deslice y caiga en el abismo».

Nota Alápide que este Obispo por la tibieza había perdido la caridad y en realidad caído en pecado mortal, tendía al pleno frío, es decir, al espontáneo desenfreno de pecar, y consiguientemente a la pérdida de la fe, y esto por los epítetos que siguen.

d) *Acomodación al tibio que está en gracia.*

«Bien se puede *acomodar* este texto al tibio que está en gracia; aun más, de él parece entenderlo Lyrano. Pues como enseña San Gregorio (3 p. Pastor., admon. 35). «Quoniam frigus ante teporem

sub spe est; tepor autem post frigus in desperatione, id est, qui adhuc in peccatis est, conversionis fiduciam non amittit; qui vero post conversionem tepuit, simul spem quae erat de peccatore substraxit» [8].

e) *¿En qué sentido se le puede desear a éste que sea frío?*

«Bueno parece este deseo, como también la permisión con la que desea uno o permite que un perezoso hundido en su desidia y próximo a la ruina, caiga en algunos pecados más graves y manifiestos, para que por ellos reconozca sus caídas y en serio y totalmente se corrija y salve... Pues si no sucede esto, permanecerá perezoso y caerá en pecados mortales ocultos, y los descuidará, y así incurrirá en peligro de condenación. El tal se encuentra en mayor peligro que el que está en pecado mortal manifiesto. Por eso es preferible que el tal caiga en un pecado mortal manifiesto de donde después se levante más fervoroso, que aferrarse a su indolencia tan peligrosa y dañosa, pues que por ella caerá en pecados mucho más graves y vendrá a dar con una caída insensible e irrevocable en el infierno más profundamente».

7.—Esteban Menochio.

Jesuíta de Pavía. Murió en 1655.

Las palabras de su Comentario son de Cornelio Alápide, que a su vez las toma de Alcázar.

«*Tibio,* se dice aquél que a ciencia y conciencia no se atreve a ofender a Dios mortalmente, y por eso se juzga justo, pero abandona el empeño por una vida más pura y perfecta, por donde fácilmente se entrega a sus propias concupiscencias y se traga toda suerte de pecados que a él le parecen solo veniales.

Cómo del tibio se puede decir «Utinam frigidus esses aut calidus», lo explica Cornelio Alápide, diciendo que es bueno el deseo de que uno obstinado en su ceguera y próximo a la ruina, caiga en algunos pecados más graves y manifiestos, para que por ellos conozca sus fallos y seria y totalmente se corrija y se salve. Por eso San Agustín (lib. 14, *De Civit. Dei,* cap. 13), dice: «Audeo dicere superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum unde sibi displiceant qui iam sibi placendo ceciderant».

8.—Bossuet (1627 - 1704).

No está del todo clara su posición en la *Explicación* que tiene al Apo-

8. Nota *tertio* non male tamen hunc locum *accommodari* tepido in charitate exsistenti; immo, de eo intelligere videtur Lyranus; etc.

calipsis, pero parece que se le puede entender según la interpretación clásica. Dice brevemente:

> «No eres ni frío ni caliente». Señala aquí a las almas débiles que no son buenas para nada. Se puede esperar más de las que tienen algo de fuerza, aunque todavía se entreguen al mal. «Porque eres tibio...». Estos tibios que Jesucristo vomita son los que caminan entre el Evangelio y el siglo y no saben nunca qué partido tomar». En el versículo siguiente (v. 17) parece que no se trata de *pecado mortal*, pues dice: «Estos tibios se imaginan ser gente de bien, porque no hacen nada malo, y aún más, hacen lo bueno en que no encuentran dificultad...».

APENDICE.—INTERPRETACION DE STO. TOMAS, SAN BUENAVENTURA Y SUAREZ

Entre los muchos teólogos que hemos revisado, sólo hemos encontrado estos tres que utilicen e interpreten el texto del Apocalipsis sobre la tibieza. Su interpretación es la de los grandes Comentaristas anteriores.

1.—Santo Tomás (1225 - 1274).

La cuestión que se plantea Santo Tomás es ésta: «Utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate».

A manera de dificultad alega el texto del Apocalipsis, entendido en un sentido aparente. Parece ser *cálido* el que obra el bien; *tibio*, el que peca por debilidad como el incontinente; *frío*, el que peca por malicia. Ahora bien, por el texto del Apocalipsis parece ser más peligroso pecar por debilidad que por malicia.

Refuta esta aserción y a la objeción contesta:

> «*Frío* se llama allí al *infiel*, que tiene alguna excusa por el hecho de que peca por ignorancia, según aquello del Apóstol (1 Tim. 1, 13): Misericordiam consecutus sum quia ignorans feci in incredulitate mea». *Tibio*, en cambio, se llama al cristiano pecador que en el mismo género de pecado peca más gravemente según aquello de Heb. 10, 29 [1].
>
> Por lo tanto la autoridad del texto no viene al caso».

Santo Tomás parece entender tibio del peor de los estados *absolutamente*.

1. Frigidus ibi vocatur infidelis, qui aliquam excusationem habet ex hoc quod per ignorantiam peccat secundum illud Apostoli (1 Tim. 1, 13).—Tepidus autem vocatur christianus peccator qui in eodem genere peccati gravius peccat secundum illud Apostoli ad Heb. 10, 29 (q. 3 de Malo, art. 13).

2.—San Buenaventura (1221 - 1274).

Tres pasajes hemos encontrado que traten del texto del Apocalipsis.

1) En el *Sermón I de la Purificación* de la Virgen María, entiende tibio manifiestamente de pecado mortal:

> «Utinam frigidus esses, es decir, temeroso, aut calidus, es decir, amante; sed quia tepidus es, es decir, ni temeroso ni amante, incipiam te evomere ex ore meo. Cuando algunos abominan de lo que es de Dios, entonces son arrojados... No hay tan ineptos para el reino de los cielos como los tibios [2].

2) En el Opúsculo *Speculum animae* admite *grados* en la tibieza:

> «Entonces se dice que uno se entibia, cuando se encuentra ineficaz para obrar bien, como se dice tibia el agua cuando le falta calor suficiente. Por eso se te dice en el Apoc. «Utinam esses calidus etc.» Tal tibieza parece proceder de la displicencia del bien que puede ser tanta que se encuentre unida con pecado mortal» [3].

3) En *Sermones selecti de rebus theologicis* (Serm. I) habla un tanto ambiguamente respecto a los tibios: «Se las llama *perversos,* pero no son *facinerosos.* Cristo da testimonio *aprobativo* respecto de los justos. Pero da testimonio *increpativo* respecto de los perversos conforme aquello del Apocalipsis *quia neque frigidus es neque calidus;* lo cual está dicho para increpación de los negligentes. Si, pues, Cristo así increpa a los desidiosos, ¡cuánto más increpa y detesta a los facinerosos!» [4].

En cuanto que contrapone los tibios a los justos, los tibios se suponen en pecado mortal.

3.—Francisco Suárez (1548 - 1617).

Tratando del Sacramento de la *Penitencia* y que para la *contrición* no se requiere ninguna intensidad determinada, se pone Suárez esta *objeción* de la Escritura: «La Escritura muchas veces pide un dolor intenso: En el Ap. 3 son reprendidos los *tibios*; ahora bien, éstos son *los que obran remisamente*...

2. Nulli ita inepti ad regnum caelorum sicut tepidi; sunt sicut uxor Lot, quae stat sicut statua (Obras IX, p. 636).

3. Talis torpor ex displicentia boni videtur procedere, quae tanta esse poterit, quod erit cum peccato mortali (Speculum animae, cap. 3).

4. Dat... testimonium increpativum respectu *perversorum* iuxta illud Apocalipsis tertio... (Obras V, p. 538).

Contesta diciendo:

> «En el Apocalipsis no se llama *tibio* al que obra remisamente, sino a aquél que mezcla malas obras con obras buenas, y particularmente a aquél que teniendo la fe, carece de la caridad, como lo declaró Santo Tomás en la q. 3 de Malo, art. 13, ad 1 [5].

Sostiene Suárez, como se ve, la interpretación clásica.

IV.—RECAPITULACION

Después de este largo recorrido a través de los diversos autores, recojamos ahora en una síntesis las principales conclusiones sobre puntos referentes al texto del Apocalipsis.

1. Sentido de cálido.

En esto están de acuerdo todos los autores. Ya lo refieran al simple cristiano o al religioso, se trata del que hace obras de virtud, del fervoroso, del que no sólo comienza buenas obras, sino que las termina (S. Greg.) etc.

2. Sentido de frío.

Aquí, aunque hay preponderancia hacia un sentido, pero no hay uniformidad total. En *dos* podemos agrupar las diversas interpretaciones.

a) *Estado malo.*

Así lo entienden la mayoría de los autores. *Incrédulos* (Vict. Amb. And. etc.). Los que no han recibido el fuego del Espíritu Santo (Aretas). Los que se entregan a sus concupiscencias (Casiano). Los que ni siquiera comienzan buenas obras (S. Greg.), los judíos o paganos (Haymón); el que peca por malicia (Sto. Th.), el que ofende a Dios gravemente a ciencia y conciencia (Alcázar, Alap., etc.).

b) *Estado bueno aunque imperfecto.*

Son pocos autores pero hay algunos que así lo entienden. Frío es el que se abstiene de pecar por el temor (S. Bernardo), el que se entristece por sus pecados (Joach. de F.), evita las transgresiones por el temor de la

5. In Apocalypsi non vocatur tepidus qui remisse operatur, sed qui mala opera bonis admiscet, et praesertim qui cum fidem habeat, charitate caret, ut declaravit D. Thomas... (*De Sacramento Poenit.*, q. 85, art. 1, d. 4, s. 4, n. 11; t. 22, p. 86).

pena (Nicol. de Lyra). Esta interpretación de frío como estado bueno la recibe también como probable Alvarez de Paz (Cf. p. 312).

3. Sentido de tibio.

Varios puntos importantes se presentan aquí:
a) Qué significa tibio.
b) ¿Se trata de pecado mortal o pecado venial?
c) En qué relación está tibio con los demás estados.
d) En qué sentido debe tomarse la metáfora.
e) Cómo puede ser deseable para el tibio el estado frío.

a) *Qué significa tibio.*

El P. Alcázar (p. 311) tienen un resumen de las interpretaciones anteriores a él. Lo aprovechamos para nuestra recapitulación.

1. La tibieza es la fe sin obras o la ciencia sin obras (Vict. Amb. Prim. Aret. etc.).

2. La tibieza es la repudiación de la fe recibida (Andrés de C.).

3. Tibios (tratándose de monjes) son aquéllos que están lejos del amor y observancia de la vida religiosa (Casiano).

4. Tibios son aquéllos que no llevan a término lo bueno comenzado (Greg. Haymón).

5. Tibio es aquél a quien ni el amor de Dios, ni el temor aparta de pecar (Bern., Joaquín de Fi., Lyrano).

6. Tibio es aquél que, estando en pecado, piensa que es justo. (Ribera, Pererio, Alcázar, Alápide, etc.).

b) *¿Se trata de pecado mortal o pecado venial?*

1. *De pecado mortal.*—Los autores del siglo XVII expresamente tratan esta cuestión y prueban que se trata de pecado mortal por los epítetos con que en el sagrado texto se designa al tibio.

Viegas (pág. 205) atribuye a Primasio, Casiano y Gregorio (en 3 Part. Past. ad n. 35) que se trata de *pecado venial.* Sin embargo, Alcázar (p. 311) opina que no parecen deben interpretarse así, si se sopesan bien las palabras que emplean. De todos modos en los sitios citados no han expresado suficientemente su pensamiento sobre ese punto particular, porque no se planteaban la cuestión. San Gregorio, en concreto, en otro sitio se manifiesta bien claro respecto del pecado mortal en que se encontraban el Obispo aludido en el sagrado texto.

Sea lo que sea, de estos pocos autores discutidos, la inmensa mayoría se refieren a pecado mortal.

Viegas se expresa así: «Pero es mucho más probable que este Obispo había perdido la caridad y estaba manchado con pecado mortal. Este es el parecer de Aretas, Joaquín, Sto. Tomás, San Gregorio, Orígenes y de casi todos los autores recientes y parece claro del mismo *contexto* en que se le llama «infeliz, miserable, pobre, ciego y desnudo», que de ninguna manera convienen a un hombre justo, como el mismo Gregorio, en el lugar citado, lo expone con estas palabras: Rico se afirma el que se ensalza por la arrogancia; pero se le convence de pobre, ciego y desnudo. Pobre, porque no tiene las riquezas de las virtudes; ciego, porque no ve la pobreza que padece; desnudo, porque perdió la estola primera, pero lo que es peor, es que no reconoce que la ha perdido». Además, cuando se le aconseja que compre el *oro encendido,* es decir, la caridad, se da a entender por eso que carecía de ella» [1].

2. *De pecado venial por acomodación.*—Bien claro se han pronunciado los autores como Viegas y Alcázar por el pecado mortal como incluído en la tibieza tratándose del Obispo de Laodicea. Sin embargo, ya hemos citado algunas frases de Alcázar en que generalizando afirman que también puede convenir el término de tibieza al que esté en gracia de Dios y sólo con pecados veniales. También Cornelio Alápide, que depende de Alcázar, después de haber interpretado el texto concreto como de pecado mortal, hace después una *acomodación al pecado venial* y trata también este punto, cómo al tibio en gracia se le puede desear «sea frío», suponiendo que «frío» designe pecado mortal.

Adviértase ya a este propósito que de estas *acomodaciones* partirán, sin duda inconscientemente, los escritores ascéticos posteriores, restringiendo el estado de tibieza al estado de pecado venial habitual y aplicándole el texto del Apocalipsis, como si de ese estado se tratara.

c) *En qué relación está tibio con los demás estados.*

Según muchos autores (por ejemplo Casiano), el tibio es un estado *intermedio* entre el *caliente* y el *frío. Absolutamente* el frío es el peor,

1. Verum longe probabilius est hunc episcopum a caritate excidisse, fuisseque letali crimine implicatum, quae sententia est Richardi de S. Victore, Oecumenii, Bedae, Arethae, Joachini, Pannonii, D. Thomae, D. Gregorii, D. Ambrosii, Originis et fere omnium recentiorum, videturque perspicuum ex ipso contextu in quo apellatur, *Miser, miserabilis, pauper, caecus et nudus,* quae nullo modo in nominem iustum conveniunt, quemadmodum vel ipse *D. Gregorius* exponit his verbis: «Divitem se asserit qui per arrogantiam extollitur, sed pauper, coecus et nudus arguitur. Pauper quia virtutum divitias non habet; coecus, quia nec paupertatem quam patitur, videt; nudus, quia primam stolam amisit, sed peius est, quia nec se perdidisse, cognoscit». Deinde cum suadetur emere aurum *ignitum,* id est, caritatem, ut postea explicabimus, eo ipso significatur illa caruisse.

aunque *relativamente,* bajo un aspecto, en concreto el aspecto de peligro, el tibio sea peor que el frío, y por tanto el peor de los estados.

Según otros autores, y también son muchos (San Ambrosio, Salviano, Andrés de Cesarea, San Bernardo, Santo Tomás), el tibio parece ser *absolutamente* el peor de los estados, pues el repudiar la fe es absolutamente peor que el no admitirla, y pecar por malicia es absolutamente peor que pecar por ignorancia (cf. Sto. Tomás, p. 302).

d) *En qué sentido debe tomarse la metáfora.*

El término de tibio incluye dos aspectos: uno relativo a un calor intermedio, otro relativo a la particularidad que tiene el agua tibia de provocar náusea. Según algunos, por ejemplo Pererio y Dionisio Cartusiano [2], sólo se toma el segundo aspecto; según otros, ambos aspectos entran en consideración como ilustración de la doctrina.

e) *¿Cómo puede ser deseable para el tibio el estado frío?*

1. *Entendido tibio de pecado mortal,* no ofrece ninguna dificultad para aquellos que como San Bernardo y Joaquín de Fioris entienden «*frío*» como de un estado bueno aunque imperfecto. El desearle en ese caso al tibio el estado frío es desearle un estado mejor, y una cosa buena en absoluto. Tampoco ofrece ninguna dificultad para aquellos primeros comentaristas que entienden frío del infiel y tibio del convertido que volvió a las andadas y no vive conforme a la fe que abrazó. Aquí sería desearle un mal menor, que siempre es bueno. La dificultad está para aquellos autores que entienden frío de un estado peor absolutamente que el tibio. Lo explican generalmente porque *bajo un aspecto,* el aspecto de peligro, es peor el estado del que está en pecado mortal pero no lo ve, que el estado del que peca a ciencia y conciencia. Bajo este aspecto se le desea que caiga en pecados manifiestos, para que así reconozca su estado.

2. *Entendido tibio de pecado venial por acomodación.* Alápide se plantea la cuestión de la licitud de tal deseo y la resuelve de idéntica manera que en el caso precedente.

2. Dionisio Cartusiano y Pererio expresamente dicen, como hemos visto, que tibio no puede significar un estado intermedio, participante de lo bueno y de lo malo, pues en ese caso no sería mejor *ser frío,* o sea, totalmente malo, que ser en parte bueno, en parte malo.

Esto supuesto, no comprendemos cómo estos autores que toman la metáfora en este sentido, no toman después frío en sentido bueno. Nos parece una *inconsecuencia.* Es abandonar el punto de la metáfora en que se colocaron para tomar otro punto de vista. Es como en un silogismo pasar de un significado del *término medio* a otro significado que pueda tener, pero no allí. Si la metáfora parte de la referencia al paladar y por eso lo tibio causa repugnancia, puesta la cosa así no se ve por qué frío (una bebida fría) no ha de ser agradable al paladar.

Y esta manera de resolver la cuestión será la que pase a los autores ascéticos posteriores que restringen tibio a pecado venial.

V.—EL TEXTO DEL APOCALIPSIS SOBRE LA TIBIEZA EN LOS ESCRITORES ASCETICOS MODERNOS

No hemos encontrado nada sobre este asunto en los grandes escritores ascéticos del siglo XVI, Beato Juan de Avila, San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Fray Luis de Granada [1]. Algo solamente en Santo Tomás de Villanueva. En cambio a partir del siglo XVII abundan los autores que hacen uso del texto del Apocalipsis hablando de la tibieza. Lo característico de éstos es, salvo algunas excepciones, que la tibieza se da en el estado de gracia, pero en el que no se trata de evitar el *pecado venial plenamente deliberado*. El *peligro* de este estado lo subrayan citando el texto del Apocalipsis. Sería largísimo e *innecesario* citar todos los autores. Bastará citar una selección que sea suficientemente representativa, por pertenecer a diversas nacionalidades y a diversas épocas.

1.—Santo Tomás de Villanueva (1488 - 1555).

Agustino, Obispo de Valencia. Tiene algunos comentarios escriturísticos, entre ellos, uno al Apocalipsis, pero que se extiende solo a algunos capítulos. Falta el Comentario del capítulo donde se encuentra el texto sobre la tibieza. En cambio lo utiliza en algunos de sus *sermones*.

a) *En el Sermón de la Dominica duodécima después de Pentecostés*, toma como tema el texto: Diliges Dominum Deum tuum... y ataca así la falta de amor ferviente o *tibieza*, aunque no haya otros vicios:

> «Si no hay otros vicios, y no eres ladrón, ni adúltero, ni homicida, bastante ofensor eres de tu Dios, si *llevas una vida tibia;* hasta tal punto que Dios a veces permite que los hombres tibios caigan en vicios enormes, para que con el pecado, como con un aguijón sean levantados de la languidez y de la frialdad de la tibieza. Imple facies eorum ignominia et quaerent nomen tuum Domine (Ps. 82, 17). En ese sentido se puede entender el Apocalipsis: Utinam frigidus esses aut calidus, sed quia tepidus est incipiam te evomere ex ore meo [2].

1. De los *autores del siglo XV*, no habla, creemos, en ninguna de sus obras Thomas de Kempis (1379-1471); Harphius (m. 1478) emplea una vez en su *Theologia Mystica* el texto del Apocalipsis en una cita de S. Gregorio (Edic. de 1619, Brixiae, p. 107).

2. «...et Deus nonnumquam permittat homines tepidos cadere in enormia vitia, ut peccato, quasi quodam aculeo, a torpore ipso et gelicidio tepiditatis excitentur... In quo sensu intelligi potest Apocalypsis: Utinam frigidus esses... etc.

b) En el *Sermón de la Dominica de Sexagésima* sobre el tema «*Exiit qui seminat seminare semen suum*» emplea también el texto del Apocalipsis aplicado a la tibieza, pero no está claro si ésta la entiende de solo *pecado venial.*

> «El segundo impedimento para la palabra divina es la esterilidad y sequedad de la tierra... es decir, la *tibieza del corazón,* que no tiene riego el espíritu... Grande mal, hermanos la tibieza, *aunque no haya muchos pecados graves.* Ap. Utinam calidus, etc. [3].

2.—P. Aquaviva (1542 - 1615).

Desde 1581 fué General de la Compañía.

En las *Industrias,* después de haber descrito la tibieza dice:

> «Si no se guarda seriamente de esta tibieza, vea que no caiga en lo profundo. Suele tal tibieza *provocar a vómito a Dios* [4]. Lea a Casiano (cita...) donde magníficamente enseña que está averiguado por la experiencia en muchísimos casos que tales hombres se encuentran en gran peligro».

Cita después a San Bernardo.

3.—Bernardino Rosignolo.

Nació en Ormea (Piamonte) en 1547. Entró en el Noviciado de la Compañía de Jesús en 1653. Enseñó 11 años teología, fué Rector del Colegio Romano y Provincial de Roma, Venecia y Milán. Murió en Turín el 5 de julio de 1613. Su libro principal es: *De disciplina christianae perfectionis pro triplici hominum statu...*

Trata de la tibieza en el capítulo 19 del libro segundo (ed. de Amberes (1603), p. 199 ss.).

Distingue *dos clases de tibieza:*

> a) «La *primera* es cierta disposición del hombre, sin pecado mortal, es verdad, pero ya cansado con la saciedad de las cosas espirituales, como si nunca las hubiera probado: o por lo menos amedrentado por la grandeza de la empresa y la dificultad del camino, que se resiste por la fatiga, no siguiendo ya adelante».

A esta tibieza le aplica el texto del Apocalipsis.

3. Magnum malum, fratres, tepiditas, etsi non adsunt multa gravia peccata.—Apocal. *Utinam calidus* etc.

4. ...solet enim ista Deo *vomitum provocare.* (*Industriae,* c. 11, 3).

«San Juan en el Apocalipsis de ésta escribe la célebre frase: «Utinam calidus aut frigidus esses; sed quoniam tepidus es incipiam te evomere ex ore meo».

Las propiedades de esta tibieza las explica a base de las observaciones de los Santos Padres. Cita a San Bernardo y a Casiano en los textos que ya conocemos. Tiene de particular que no cita el párrafo seguido, sino que va numerando las frases en esta forma:

«I. Primo pusillanimes et remisos.
II. Deficientes sub onere.
III. Virga et calcaribus indigentes.
IV. Quorum remisa laetitia, pusillanimis tristitia est», etc.

Más adelante presenta otra descripción «acomodada a nosotros y a nuestros tiempos. Estos son los indicios ordinariamente: (Enumera 21).

«1. Orar sin atención y fervor de espíritu.
2. Meditar las cosas divinas sin sentimiento del alma, sin afecto, sin fruto.
3. Difícilmente substraerse al trato frecuente e inútil con los hombres», etc.

b) *De la segunda clase de tibieza* trata en el capítulo 20.
La describe así:

«La otra tibieza espiritual es peor y más detestable que la descrita hasta aquí, puesto que generalmente está unida con el pecado mortal: por eso más bien debía llamarse frío que tibieza; los Padres, sin embargo, la llaman tibieza, ya por que es efecto de la anterior, ya porque la imita como una imagen de ella. Pues el que es tibio a esta manera, no es de tanta audacia que no presente alguna apariencia de santidad» [5].

Una pequeña crítica de pasada.

Como se ve, el P. Rosignolo parte del supuesto que la metáfora de

5. Universe autem loquendo, *duplex* apud Patres reperitur *tepiditas: una* est affectio quaedam hominis *sine mortali peccato* quidem, sed iam defatigati satietate rerum spiritualium, ita ac si numquam eas degustasset: aut certe deterriti rei magnitudine, et itineris difficultate, qui quasi de via languens resistit, nil ultra progrediens: haec in scripturis sacris comparatur somno: *Dormitavit anima mea prae taedio...* Denique (unde etiam nomen accepit) S. Ioannes in Apocalypsi de ea scribit celebratam sententiam: *Utinam calidus aut frigidus esses, sed quoniam tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.*
Altera tepiditas spiritus superiore hactenus explicata multo tetrior et detestabilior est, quippe quae *cum peccato mortifero* ut plurimum coniuncta sit: quamobrem frigus potius quam tepor nominari debuerat; a Patribus tamen tepiditas dicitur, vel quia est effectus superioris, vel quia illam refert, ut imago quaedam ipsius. Neque enim qui hac ratione tepidus est, ita perfractae frontis est, ut sanctimoniae alicuius speciem non prae se ferat.

tibio hace referencia al *calor* y no a la *repugnancia* que causa al estómago. Basta con que la metáfora se tome bajo este aspecto, y entonces tibio es el extremo en el orden de repugnncia, como frío lo es en el de calor.

4.—P. Alonso Rodríguez (1538 - 1616).

El P. Alonso Rodríguez cita el texto del Apocalipsis en el capítulo sobre «*Hacer caso de las cosas pequeñas*» [6].

> «Por menospreciar uno las cosas pequeñas, y hacer poco caso de ellas, va desmereciendo aquel auxilio especial de Dios, y se va haciendo indigno de él, y así viene a caer en las grandes. Y de la misma manera explican aquello del Apocalipsis: «Quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo». Al tibio aun no le ha vomitado y desechado del todo Dios; pero hale comenzado a vomitar y desechar. Porque por aquella flojedad con que anda, y por aquellas faltas que hace advertidamente y de propósito, va desmereciendo aquel auxilio especial y eficaz, sin el cual caerá, y le acabará Dios de vomitar y echar de sí».

5.—Antonio de Molina.

Monje de la Cartuja de Miraflores, murió en el 1612, según otros en el 1619.

Habla, parece en el *Sentido ascético:*

> «...es muy necesario el fervor y pretensión de la perfección, y el aspirar siempre a ella, porque el proceder con flojedad, remisión y *tibieza,* siempre a un paso, sin crecer ni medrar, ni aprovechar más un día que otro, como árbol revejido y añudado, es estado muy peligroso, del cual el mismo Señor dice: Que estos tibios le dan en rostro y le causan vómito» [7].

6.—Diego Alvarez de Paz.

Nació en Toledo hacia el año 1560. Poco después de entrar jesuíta pasó al Perú. Murió en 1620.

En el capítulo sobre «*Del vicio de la acedia y sus males múltiples*» cita para la descripción de este estado del alma a Casiano y es interesante por la interpretación que hace del Abad de Marsella. El estado *carnal* de que habla Casiano es equivalente al pecado mortal manifiesto; el estado *espiritual* está constituído por la virtud verdadera y diligente. *La tibieza o la acedia* expuesta a innumerables pecados constituye el estado animal. Y aun-

6. *Ejercicio de Perfección y Virtudes Cristianas,* (Part. I, trat. I, cap. 10).
7. *Ejercicios Espirituales,* trat. 2.ª de la 2.ª parte.—(Edic. de 1767, p. 450). Cf. etiam p. 389.

que el estado animal sea *medio* entre el estado carnal y el espiritual, es sin embargo en cierta manera peor que el carnal, pues admite más difícil curación, lo que indicó el Señor al Obispo de Laodicea (sigue el texto)».

A continuación interpreta a Casiano.

En este lugar hay que entender por *frío*, según Gregorio y Casiano, al pecador manifiesto anegado en pecados mortales: por *cálido*, al justo fervoroso en el espíritu y lleno del fervor de la caridad: por *tibio*, aquel que retrocediendo hacia el pecado del fervor de la caridad, ya está lejos completamente o de la caridad o de su fervor, pero todavía no ha cometido delitos y pecados manifiestos a todos. Este en cierta manera es peor que el pecador manifiesto, porque más difícilmente vuelve al fervor y vuelve a tomar la vida espiritual que una vez abandonó.

Sigue una cita de Casiano y otra de Joaquín de Fioris, que como hemos visto, entiende *frío* de aquel que se entristece de sus pecados, y tibio, de aquel que ni está triste por la penitencia, ni alegre para obsequio de Dios.

Continúa Alvarez de Paz:

> «De cualquier manera que se tome «frío», el tibio es peor que el frío, porque el frío se entristece por sus pecados y por la tristeza huye de la miseria de sus pecados; el tibio, en cambio, a quien no le afecta esta tristeza saludable, se enreda cada día más con nuevos lazos de pecados. Si, en cambio, el *frío* es el pecador manifiesto, el *tibio* está afectado de más difícil enfermedad, pues más laborioso es advertir la enfermedad oculta de un soberbio y arrojarla con la medicina, que curar la enfermedad manifiesta de uno que se humilla y se reconoce».

Distingue *dos clases de acedia o de tibieza*.

> «La acedia es de dos clases: a) *la una* unida al pecado mortal; b) *la otra* libre del pecado mortal, pero amenazada con las ocasiones y peligros de pecar gravemente».

Sigue la descripción detallada de ambas con sus diversos grados.

Por lo que se ha visto el P. Alvarez de Paz se mantiene todavía, por lo que respecta a la interpretación del texto del Apocalipsis, en la línea de los grandes comentaristas [8].

8. «Carnalem statum peccata mortalia manifesta; animalem tepiditas sive acedia innumeris peccatis obnoxia; spiritualem vera ac diligens virtus stabiliunt. Licet autem status animalis medius sit inter carnalem et spiritualem; est tamen quodammodo carnali deterior, quia difficiliorem curationem admittit. Quod indicavit Dominus, in hunc modum Episcopo Laodicensium scribens: *Scio opera tua, quia neque frigidus es, neque calidus: utinam frigidus esses, aut calidus, sed quia tepidus es, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo.* Quo loco, per frigidum, auctore Gregorio, et Cassiano, manifestus peccator intelligendus est lethalibus peccatis sauciatus: per calidum, justus spiritu fervens, et calore caritatis oppletus: per tepidum ille, qui a caritatis fervore ad peccatum regrediens, omnino a caritate vel ab ejus fervore discessit, nondum tamen om-

7.—Le Gaudier A.

Nació el 7 de enero de 1572. Fué profesor de Teología moral y maestro de Novicios. Murió en París en 1622.

En su obra *De perfectione vitae spiritualis* tiene una serie de *meditaciones* sobre los mensajes a las siete iglesias del Apocalipsis. En la meditación sobre el mensaje a Laodicea describe así al tibio:

> «Considera cuál era el estado de este obispo, o mejor dicho, cuál es el tuyo y de todos los tibios. No queriendo cometer ningún pecado que sea manifiestamente mortal, en lo cual parecen «cálidos», ajenos sin embargo a todo empeño de ir adelante, se dejan llevar por sus propias inclinaciones a toda suerte de pecados que les parezcan solamente veniales, en lo cual son «fríos». De aquí no puede menos de suceder que al no tener cuidado caigan en algunos mortales; aun más, su misma voluntad de no evitar ningún pecado venial, ya es pecado mortal, pues contiene evidente peligro de pecar mortalmente...» [9].

8.—P. Luis de la Puente (1554 - 1624).

El P. Luis de la Puente en dos sitios, hace uso del texto del Apocalipsis: En la *Guía Espiritual* la cita bíblica viene incluída en una cita de San Bernardo sobre la tibieza [10]. En el 4.º tomo *De la Perfección Cristiana en todos los Estados,* hablando de los obispos y prelados, tiene un

nibus patentia delicta et crimina manifesta commisit. Is manifesto peccatore quodammodo pejor est, quoniam difficilius ad fervorem redit, et spiritualem vitam iterum, quam semel est aversatus, assumit... Quomodocumque ergo accipias frigidum, tepidus et acidiosus eo peior est, vilior atque miserior quia frigidus tristis ob peccata fit, jam per tristitiam, peccatorum miseriam fugit; tepidus vero, qui salutari hac tristitia non tangitur, in dies novis peccatorum nexibus illigatur. Si autem frigidus sit manifestus peccator, difficiliori morbo laborat tepidus, quia laboriosius est morbum superbi latentem advertere, et medicamento repellere, quam manifestam agritudinem se humiliantis et cognoscentis curare.

Ut vero acediae gradus ad ordinem redigamus, nosse oportet, acediam esse duplicem: alteram quidem peccato mortali conjuctam, altera vero a gravi peccato secretam, sed graviter delinquendi occasionibus ac periculis oneratam. Illa est affectio animae ex gravi peccato procedens, qua quis ea, quae sunt spiritualis profectus abominatur, et ardenter quaecumque animae noxia complectitur. Hae vero est onus quoddam animae, aut immoderantia passionum et vitiorum, aut distractionum et curarum nimietate languentis, quo universa spiritualia exercitia tristia, et molesta, atque fugienda dijudicat, et cum fastidio et nausea cordis admittit. Duas istas acedias in aliquo differre, et in aliquo convenire cognoscimus (t. 3, lib. I, part. 2.ª, cap. 13, p. 172).

9. ...Hi enim cum non velint ullum peccatum quod manifeste mortale est admittere, qua in re calidi videntur, alieni tamen a studio ulterius progrediendi, sesse propriis inclinationibus sinunt agi in peccata quaevis, quae videantur tantum esse venialia, qua in re frigidi sunt. Unde dum sibi non cavent, fieri non potest quin in aliqua mortalia incidant; imo vero ipsa eorum voluntas nulla venialia vitandi mortale est peccatum, quia continet periculum evidens peccandi mortaliter. (*De perfectione vitae spiritualis,* p. V, s. XII).

10. *Guía Espiritual,* trat. 4.º, cap. 17, p. 2.

Comentario de las Cartas del Apocalipsis a las 7 Iglesias. La carta a Laodicea se encuentra en el cap. 19 del tratado VII. Cita el texto y prosigue después:

> «Esto dijo el Salvador a este Obispo, distinguiendo tres suertes de hombres en la Iglesia y Religiones y en todos los estados. Unos que llama fríos, otros calientes y otros tibios, en algo peores que los fríos. Y comenzando por lo más claro, *fríos* se llaman los que son malos y se conocen por tales. Porque no están tan ciegos que no tienen ojos para ver sus pecados. *Calientes* son los justos que proceden con sincera intención de agradar a Dios, procurando amarle con verdadera caridad. *Tibios* son los que tienen algo de ambos, en cuanto de verdad *son grandes pecadores*, pero tiénense por justos, porque la soberbia les ha cegado, para que no se conozcan, y por ella el demonio los tiene ilusos, y trae engañados...» (Cf. eti. Medit. p. I, med. 5, punto 1, 2).

Como se ve, el P. La Puente habla en el sentido de los grandes comentaristas del siglo XVII. Poco después distingue *otra clase de tibieza* (*la ascética*).

> «Otro modo hay de tibieza con alguna semejanza al pasado, llamando frío a cualquiera que está en pecado mortal, y caliente, o ferviente al justo fervoroso, y tibio al justo, que estando en gracia carece del fervor de la caridad».

9.—P. Nieremberg (1595 - 1658).

Fué tres años profesor de Sagrada Escritura.

El P. Eusebio Nieremberg en su obra *De adoratione in spiritu et veritate*, hablando de la negligencia, dice del *religioso tibio:*

> «En muchas cosas se encuentra en peor situación el religioso tibio que el seglar... Frecuentemente de grandes pecadores muchos se hacen grandes santos; pero es un milagro que de los tibios se haga uno santo... el tibio no se cree malo, y porque se juzga seguro y que basta para la salvación una vida mediana, no hace esfuerzos».

Para advertirle del peligro en que está recurre al *texto del Apocalipsis* y a otros textos.

> «Tenga cuidado y tema por su seguridad, pues hay gran peligro. Y lo que es tremendo, Dios llama y busca a los pecadores; con ellos come Cristo; pero siente náuseas y arroja a los fríos (sic) de su boca [11]. ¿Quieres otra afirmación tan terrible? El tibio detiene

11. «...at quod tremendum est, Deus vocat et quaerit peccatores; cum illis manducavit Christus; sed nauseat et vomit frigidos (?) ab ore suo (Lib. III, cap. 2).

la misericordia y la abundante liberalidad de Dios: Para con los mayores pecadores Dios es liberal, pero con los negligentes es como avaro y parco; no les da lo que frecuentemente más bien dará a los pecadores. Otra cosa más terrible añadiré que hace temblar los huesos a quien lo piensa. Dios que da a todos, a los tibios les quita: los talentos que había dado, se los quita al perezoso...[12]. Con cuánta razón es maldito el hombre que hace la obra de Dios negligentemente».

10.—P. Julián Hayneuve (1588 - 1663).

Fué durante 40 años Rector, maestro de Novicios e instructor de Tercera Probación. Murió en París en 1663.

En sus *Meditaciones para un Retiro de ocho días*, la *sexta verdad* en el segundo día, versa sobre el texto «Utinam frigidus esses...» y define al tibio según parece, como que se trata de *pecado venial*.

«Ser tibio en el servicio de Dios, no es estar abandonado a sus pecados manifiestos, de jurar, blasfemar, alimentar odios, malas costumbres, ni en una palabra, vivir en ese libertinaje que hace perder la fe y embota la conciencia: vivir en ese libertinaje es ser *frío*. Pero *ser tibio* es tener algunos sentimientos de temor y de amor de Dios; es frecuentar los sacramentos, hacer incluso meditación, hacer a veces ejercicios en retiro, y con todo esto perseverar siempre en sus aficiones naturales, y seguir sus inclinaciones sin combatirlas, sino es cuando se trata de algún pecado manifiestamente mortal. Pero de las faltas veniales no se hace ningún escrúpulo; por lo que respecta a las virtudes, se las practica como se quiere, cuando no hay ninguna dificultad; por lo que toca a las inspiraciones y a los consejos de Dios, se los toma o se hace una devoción conforme a su capricho; se hace una especie de mezcla del Evangelio y del mundo; se deja un poco del uno para tomar un poco del otro, no se es ni caliente ni frío; ni bueno ni malo; ni virtuoso ni vicioso; pero se tiene un poco de lo uno y de lo otro. Vivir de esa suerte es ser tibio» [13].

A continuación expone cómo ese estado es más peligroso que *ser frío* tenido en cuenta el futuro.

11.—L. Bourdaloue (1632 - 1704).

Bourdaloue (en el *Retiro espiritual para las Comunidades religiosas*, día tercero, medit. terc.) trata sobre la tibieza en el servicio de Dios.

12. Deus qui omnibus dat, a tepidis rapit: talenta quae dederat aufert a pigro... (Lib. III, cap. 2).
13. *Meditations*... tome huitième, ed. 1870, p. 446.

Cita la pintura de San Bernardo de los tibios: La relación con el texto del Apocalipsis la da a entender en estas palabras.

> «Estado muy funesto, pues según la palabras del Espíritu Santo, es un estado mucho peor que el del pecado; esto es, el del pecado, les hubiera sido no obstante provechoso. En realidad fuera mejor para ciertas almas haber caído en algún pecado grave y grosero, que en esta vida tibia y relajada; porque no hubieran podido sufrir largo tiempo los remordimientos del pecado, que humillándolas y espantándolas con su enormidad, las hubiera obligado a convertirse; siendo así que no se reprenden su tibieza, ni hacen ningún escrúpulo de ella. De aquí es que todos los maestros de la vida cristiana y religiosa han enseñado que es más difícil salir del estado de la tibieza que del estado del vicio y de la maldad».

Más abajo alude a la metáfora del vómito:

> «Según se explica su Majestad, la tibieza le llega a ser tan insoportable que le provoca una especie de vómito, cuya idea sola causa horror: no arroja Dios absolutamente a una alma tibia; pero *comienza a arrojarla,* apartándose de ella. Esta tibieza es, pues, un principio de reprobación» [14].

12.—P. Luis Belecio.

Nació el 15 de febrero de 1704 en Friburgo de Brisgovia. Entró en la Compañía en 1719. Fué primero profesor de Teología y después instructor de la Tercera Probación. Murió en 1757.

Trata de la *tibieza* en su libro: «*Virtutis solidae praecipua impedimenta, subsidia et incitamenta*». Cuál sea el *carácter* del libro aparece ya en unas líneas que siguen al título y que traducidas dicen: «Podrán servir como argumento de sermones igual que de consideraciones para el tiempo de Ejercicios, especialmente para el doble triduo de Renovación».

Describe la tibieza con diversas *imágenes bíblicas*, el campo del perezoso todo lleno de ortigas (Prov. 24, 30), la viña del mentecato cubierta de espinas y con la cerca derruída; la higuera junto al camino con solo hojas (Mt. 21, 19); la tierra que produce cardos a pesar de las frecuentes lluvias (Heb. 6, 8). Que se trata de *pecado venial* lo dice en dos sitios, en uno de pasada: «Con la misma facilidad que a una mosca ofende a Dios *venialmente*»; en otro sitio dedica expresamente un punto a esta consideración: «la tibieza induce a peligro de pecar gravemente».

La *aplicación del texto del Apocalipsis* la hace con estas palabras donde se puede advertir el tono *oratorio* de que hablamos antes.

14. *Retiro espiritual...* dia tercero, medit. terc.

El título del II punto es: «El tibio se encuentra en tal situación, que es arrojado por Dios con náusea».

> «Siendo tanta la malignidad de la tibieza qué extraño es que el tibio, próximo a la maldición, se encuentre en tal estado que rechazado del Corazón divino, sea arrojado por Dios con náusea. Y verdaderamente, nada más manifiestamente pone ante los ojos la malicia detestable de esta peste, como aquel rayo de la Sagrada página: Quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo. ¡Oh terrible castigo!
>
> ¡Oídlo viles esclavos de la tibieza y estremeceros en todos vuestros miembros! Notadlo bien. Dios os empieza a vomitar de su boca; aquel Dios, digo, que a los mismos pecadores los busca solícitamente, los recibe amantemente, come con ellos amigablemente; ese mismo, ante los tibios, como ante un alimento que le es totalmente contrario, que no se le puede adaptar a él, siente náuseas; y las siente con tanto horror, que inferida violencia al corazón (sede del amor), se prepara para arrojarlos de su boca. ¿Qué cosa más horrible se puede decir de la remisión del fervor? Pues lo que se arroja agrava las entrañas, crea dolor, extingue el amor, enciende el odio, y finalmente, arrojado de la boca, es de tanto horror para todos, que no solamente no pueden ponerse allí otra vez los labios, pero ni siquiera los ojos». Sigue una *realista comparación* entre el tibio y lo arrojado. Más abajo le aplica al tibio el texto de la epístola a los Hebreos (6, 4): Impossibile esse (id est valde difficile) eos qui simul sunt illuminati... et prolapsi sunt... rursus renovari» [15].

15. *In eo est, ut a Deo cum nausea evomatur.* Tanta ergo cum teporis malignitas sit, quid mirum, quod tepidus maledicto proximus, ac in eo jam sit, ut ex divino corde rejectus, a Deo cum nausea evomatur. Et certe nil manifestius execrabilem hujus pestis malitiam ob oculos ponit, ac illud Sacrae Paginae fulmen: *quia tepidus es,* incipiam te evomere ex ore meo. O poenam terribilem!

Audite vilia teporis mancipia, et totis artubus contremiscite! En! Deus vos ex ore suo evomere incipit; ille, inquam, Deus, qui ipsos etiam peccatores solicite quaerit, amanter recipit, cum eis amice manducat; is tepidos tanquam cibum sibi omnino contrarium, quem sibi aptare non possit, nauseat; et quidem tanto cum horrore nauseat, ut eos, illata cordi (amoris sedi) violentia, ex ore suo evomere paret. Quid horribilius de fervoris remissione dici possit? nam res quae evomitur praecordia gravat, creat dolorem, extinguit sui amorem, inducit sui odium, tandemque ex ore projecta, tanto omnibus est horrori, ut non solum labiis nunquam amplius admoveatur, sed nec oculis usurpetur.

Et haec est, o tepide—! viva tui status imago. Sordes evomitae, quarum vel memoria stomacho fastidium movet, testante Sacro Codice, tui ectupa sunt. O infelix! Cordi divino molestiam creas; nec doles? paterna illa charitatis viscera ad tui nauseam commoves; nec times? in eo jam es, ut a Deo, cum quadam pectoris sui violentia, evomaris; nec trepidas? O miser; nil proprius est, quam ut toti Curiae coelesti instar rei, per vomitum ejectae, execrabilis evadas; nec horres? Quin imo haec legis sine ullo sensu aut motu; lecta etiam credis, quin tamen animi tui gelu liquefiat, ac in poenitentiae lacrymas diffluat; ipsam hanc considerationem languide peragis. O piger! quid tandem torporem excutiet, si haec tonitrua torpentem non excitant?

Et hoc denique est, quod hujus status execrationem auget quia ejus curationem, tanquam mali difficulter sanabilis, vix non desperare jubemur a S. Paulo, scribente, *impossibile esse* (id est valde difficile) *eos, qui semel sunt illuminati...*,

13.—San Alfonso María de Ligorio (1696 - 1787).

En diversos sitios trata de la *tibieza*.

a) En *La Monja Santa* dice:

«Conviene persuadirse de que la salvación de una religiosa depende también de huir las *culpas veniales*, mayormente si son muchas y habituales, porque tantos pequeños arroyuelos llegarán a componer un río en que se perderá infelizmente. Sus defectos continuados de que no hace caso, la harán caer poco a poco en el estado de tibieza, del cual hablando el Señor, escribió por medio de San Juan al obispo de Sardis (?) estas palabras: «Sé tus obras, que no eres frío ni caliente». Tenemos aquí el estado de una religiosa tibia: no se atreve ella a volver de hecho las espaldas a Dios, mas entretanto no hace escrúpulo de los pecados veniales; cae en ellos muchas veces al día, impaciencias, mentiras, murmuraciones, golosinas, imprecaciones, aversiones pegadas al corazón, apego a los vestidos, al locutorio, a la curiosidad, a la estimación propia, a la propia voluntad.

Estas imperfecciones no le dan pena, ni pone ella cuidado en enmendarse; atienda pues: «Ojalá fuese frío, añadió el Señor al citado obispo; mas porque eres tibio, y no eres ni frío ni caliente comenzaré a vomitarte de mi boca». Dice: ojalá fueses frío, viene a decir: mejor sería estar privado enteramente de mi gracia, porque entonces habría más esperanza de remedio; pero perseverando en tu tibieza, estarás en mayor peligro de condenarte, porque de ella vendrás a caer fácilmente en algún vicio mortal, con poca esperanza de levantarte de tal caída» [16].

b) En *Práctica del amor a Jesucristo*, distingue dos clases de tibieza.

1. «La *inevitable* es aquella de la cual ni los santos se vieron exentos y abarca todos los defectos que cometemos sin plena voluntad y tan sólo por nuestra frágil naturaleza, como las distracciones en la oración, las inquietudes interiores, las palabras inútiles, la curiosidad vana, los deseos de bien parecer, cierta sensualidad en el comer o en el beber, algunos movimientos de la concupiscencia no reprimidos al instante y cosas semejantes... Aunque tales defectos no dejen de serlo, con todo no impiden la perfección.

2. La tibieza que impide llegar a la perfección es la *evitable*,

et prolapsi sunt... rursus renovari. Certe S. Bernardus rem prodigio accenset. Et hinc licet status frigiditatis, nempe peccati lethalis, sit omnis miseriae, et infelicitatis detestabile centrum, tamen languori, suo modo, praehabendus videtur. Quia quamvis prior suapte natura majus sit malum, est tamen minus ob tristiores quosdam, quod alter parit, effectus. Hanc ob rem, ipse Deus ingemiscendo exoptat: *utinam frigidus esses*! quo abunde prodit, quanta hanc spiritus inertiam aversione execretur! cum illam cum vomitu, re omnium foedissima, comparet, et nos potius frigidos peccatores esse, quam tepidos cupiat. (*Virtutis solidae praecipua impedimenta*... prim. part. cap. 2).

16. *La Monja Santa*, cap. 6, núm. 5.

cuando se cae en pecados veniales deliberados, porque estos pecados cometidos a cara descubierta se podrían evitar perfectamente, ayudados de la divina gracia». (Enumera algunos pecados veniales).

«Los que van por este camino, finalmente con toda facilidad lo abandonarán todo como ha acontecido no raras veces a tantas desgraciadas almas.

Esto significa aquella amenaza del Señor a los tibios: Ojalá fueras frío o caliente etc. Cosa chocante; dice: Ojalá fueras frío; ¿pues qué? ¿Vale más ser frío, es decir, privado de la gracia, que tibio? Sí; en cierta manera, es preferible estar frío, porque el frío puede fácilmente enmendarse, aguijoneado por el torcedor de la conciencia, en tanto que en la tibieza se hacen las paces con los pecados, sin cuidarse ni pensar siquiera en mudar la vida, y por esto se da casi por desesperada su cura» [17].

c) En *Selva de materias predicables,* cap. 5 trata también expresamente de la tibieza.

Tiene un pequeño lapsus (Sardis en vez de Laodicea). Cita a Menochio para la definición del tibio: «Tibio, dice Menochio, es quien no se atreve a ofender al Señor mortalmente con propósito deliberado, pero que tiene en poco el cuidado de la perfección, por lo que da fácilmente entrada a todas las pasioncillas».

Menochio, leído todo el texto, entiende que el tibio está en *pecado mortal.* No así San Alfonso que mutila ligeramente el texto de Menochio.

San Alfonso lo entiende de *pecado venial.*

«El sacerdote tibio no está aun manifiestamente frío, porque no comete pecados mortales deliberadamente; pero abandonando el cuidado de la perfección, a la que debe tender según su estado, no se preocupa de los pecados veniales, cae en muchos de ellos diariamente y sin escrúpulo, como en mentirillas, intemperancias, murmuraciones, chistes poco modestos; vive disipado en medio de los negocios y placeres seculares...

El Señor continúa hablando con el tibio y diciéndole: ...estoy para vomitarte de mi boca. Considere estas terribles palabras y tiemble quien tenga la desgracia de yacer en el estado de tibieza» [18].

De parecida manera en *Sermones abreviados,* serm. 14. BAC, p. 576.

14.—P. Juan Roothaan (1785 - 1853).

En sus *Escritos Espirituales* dedica un tratadito a la *Tibieza* con estos seis títulos: *Noción de la Tibieza, Miserias de la Tibieza, Pobreza del tibio, Ceguedad y desnudez del tibio, Remedios de la Tibieza, Remedios de la*

17. *Práctica del amor a Jesucristo,* cap. 8 (Edic. de la BAC, p. 387).
18. *Selva de materias predicables,* cap. 5 (BAC, p. 100).

Tibieza y premios por la victoria sobre la Tibieza. Emplea para los desarrollos el esquema del mensaje a Laodicea.

Al *tibio* le describe al estilo de los autores ascéticos. No se trata de pecados mortales. Dice en la primera parte del primer capítulo concluyendo: «Denique, licet iugum Domini non omnino cum frigidis abjiciat, portat tamen aegerrime, et omnibus actionibus aliquid de frigiditate admiscet» [19].

Al tibio así descrito le aplica en los párrafos siguientes el texto del Apocalipsis.

15.—Federico Guillermo Faber.

Inglés, convertido al catolicismo y de la Congregación del oratorio. Nació en 1814. Murió en 1863.

En *Progreso del alma en la vida espiritual,* el capítulo 25 trata de la Tibieza. Después de haber expuesto los síntomas tiene estas palabras:

> «Conocidos ya estos síntomas tan funestos de la tibieza, veamos ahora de considerar la extraordinaria detestación con que Dios la mira: oigámosle en boca del evangelista San Juan (Cita Ap. 3, 14-16):
>
> «No hay en toda la Sagrada Escritura pasaje semejante a éste, en el cual vemos que, no solamente Dios prefiere a lo tibio lo frío, sino que la tibieza excita náuseas al que es Amor Eterno; la caridad misma del Corazón de Jesús, nuestro único refugio, no puede hospedar en él al tibio, porque le da asco. Dícelo así el mismo Dios y cierto que si El no lo dijera, jamás hubiéramos osado poner en sus labios frase a un mismo tiempo tan tremenda y tan extraña [20]. ¿Llamarémosla hipérbole? No, la Majestad Divina no exagera; y si consideramos ahora que es tan infinitamente misericordioso como infinitamente justa, y por consiguiente, que el rigor de sus castigos jamás ha de ser adecuado a la enormidad de nuestras culpas, ¿cuál horror no le inspirará ésta, cuando con tales expresiones nos la pinta?»

A continuación trata de explicar el por qué de esta náusea que causa al Señor el tibio.

> «Pero ¿por qué este horror? Veamos de explicarlo. Es porque el tibio comete la enormidad, y la comete a sangre fría y con deliberado propósito de dar a Dios un lugar secundario entre

19. *De tepiditate,* cap. 11, p. I, 2.°.

20. Esta manera de hablar no es rara en las meditaciones *sobre la tibieza.* Citemos sólo un ejemplo «escrito», Hoornaert (*Frente al deber,* t. I): Dice después de haber citado el texto del Apocalipsis: «Este pasaje no tiene equivalente, según pienso, en la Escritura. Nunca nos atreveríamos a poner en boca de Dios una imagen semejante».

otros objetos; no ya le vende, sino que le malvende. Y como, por añadidura, esto no lo hace a la luz del día, sino que, por el contrario, aparenta darle culto y servirle y ser amigo suyo, se hace reo, no sólo de traición, sino también de hipocresía; de aquí la espantosa capacidad que la tibieza tiene de perjudicar a la gloria de Dios, por el escándalo que causa; la honra de Dios está en sus manos, y ella la trata con ignominia y crudeza, profanando la divina gracia por la indiferencia con que la mira; mejor dicho, tomándola como si fuese cosa suya, para abusar de ella, como abusaría el hombre sin probidad gastando en cosa diversa de la intención del donador un dinero que se le hubiese regalado. Ser tibio significa tanto como tomarse libertades con la bondad infinita de la divina Majestad: crimen verdaderamente espantoso, porque, en efecto, lo es mayor burlarse de la compasión de Dios que de sus iras. Y todo ello con conocimiento de causa, con exacta noción de Dios y del mal. ¿Cómo extrañar, pues, que la tibieza excite tal repugnancia en todo el Ser divino y alcance a convertir en aceda la dulzura misma del Sagrado Corazón de Jesús?»

(¿No es esta manera de argumentar caer en que no existen pecados veniales?).

16.—P. Pedro Chaignon (1791 - 1883).

Entró en la Compañía el año 1819. Pasó toda su vida en los trabajos del ministerio apostólico. Murió en Angers en 1883.

En su *Nuevo curso de Meditaciones sacerdotales,* las meditaciones 54-56 versan sobre la tibieza en el sacerdocio, sus peligros y sus remedios. Que tibieza lo entiende de pecado venial parece deducirse de estas palabras de la meditación 55: «poco atento a escuchar la voz de su conciencia, y no observando en sí ninguna caída vergonzosa, ni los crímenes caracterizados de los grandes pecadores, está sin inquietud por sus infidelidades de cada día y sus negligencias habituales en el servicio de Dios. Mira como poca cosa esa multitud casi infinita de pecados veniales, esas conversaciones vanas, ese tiempo perdido en lecturas frívolas...

En esa misma meditación le aplica el texto del Apocalipsis.

«¿Quién no temblará oyendo decir a Jesucristo a un obispo que le va a arrojar de su corazón, a vomitar de su boca, porque es tibio? Esta expresión, *Incipiam te evomere ex ore meo,* ¿no da la más tremenda idea de la repugnancia que el sacerdote sin fervor inspira al Hijo de Dios...? ...Le vomitaré de mi boca. ¿Qué ha hecho, pues, para excitar hasta este punto vuestra cólera? ¿Ha alterado el depósito de la fe, deshonrado vuestro santuario con alguna caída escandalosa? No; pero se encuentra sin ardor en mi servicio, es tibio, *quia tepidus es...*»

17.—Zimmermann Otto, S. I.

En su *Lehrbuch der Aszetik* (1929) dedica unas cuantas páginas a la tibieza. Cita entre paréntesis el texto del Ap. 3, 16, al decir que la tibieza es un estado medio entre el calor y el frío. Expone después siguiendo a los autores clásicos, las características y los peligros y los medios de salir de la tibieza, pero no trae para nada el texto del Apocalipsis [21].

18.—P. José De Guibert, S. I.

El P. De Guibert no trata en ninguna parte expresamente de este punto, sino incidentalmente y con mucha brevedad en un artículo. Por su reconocida autoridad es conveniente que le consignemos en estas páginas.

En el artículo sobre «*Mediocridad espiritual*» (1935) distinguiendo la *tibieza* de la mediocridad espiritual dice:

> «Estas almas no son *tibias*... La verdadera tibieza, la que los maestros espirituales estigmatizan como un mal temible entre todos, es una decadencia espiritual, un relajamiento, una vetustez, una decrepitud: la vida espiritual, no solamente está detenida en su desarrollo, sino que, además, se la deja caer en ruinas. De esta decadencia el *síntoma más característico* y el más fácilmente observable parece ser, no el fastidio, el disgusto, la tentación de ir a buscar consolaciones en las criaturas, cosas todas que pueden ser no más que pruebas de almas fieles, sino el *hábito del pecado venial plenamente deliberado*, es decir, la plena aceptación, hecha ordinaria, de la ofensa de Dios, de la infidelidad al deber, desde el momento que no se aventura la condenación eterna» [22].

21. Tampoco Beaudenom (*Pratique...*) a pesar de sus descripciones detalladas del estado de tibieza, ni Naval en su *Manual*, hacen referencia al texto del Apocalipsis.

El P. Eusebio Hernández en sus *Guiones* sólo habla de pasada de la *tibieza* a propósito de la *Discreción de Espíritus*. No hace ninguna alusión al texto del Apocalipsis, pero trae esta interesante distinción: «Preciso es ante todo distinguir bien *dos clases de tibieza*, la teológica y la ascética; pues con ciertos rasgos semejantes son radicalmente diferentes, ni siempre las separan debidamente los autores, una de otra. La *tibieza teológica* es el estado caracterizado en el tratado de gracia como «*caecitas mentis et durities cordis*», estado de letargo espiritual en el pecado mortal, cerrados el corazón y los ojos a la gracia. La *tibieza ascética* es la costumbre de hacer mal las cosas buenas, la rutina consentida en la vida espiritual; no envuelve pecado mortal, aunque a la larga corre peligro de resbalar hasta él.» (*Guiones*... (1954), p. 307).

Siguen citando el texto del Apocalipsis al estilo clásico de los ascetas, Garrigou-Lagrange (*Perfection chrétienne et contemplation*, 6.ª ed., t. 2); Tanquerey (*Précis...*); y recientemente, Oráa (*Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, 2.ª ed., p. 182); Karl Feckes (*Die Lehre vom christlichen Vollkommeheitsstreben: Doctrina de la perfección cristiana*, 1949, p. 132); Monier (*Exercices Spirituelles*, p. 139); este último, haciendo profesión expresa de querer usar la Escritura un poco diferentemente de como suele hacerse (Cf., p. VI), Daujat, (*La vie surnaturelle*, p. 532-533), Treviño, (*Reglas de Dirección Espiritual*, (1953), páginas 109 ss.) etc.

22. *Rev. d'Asc. et Myst.*, 1935, p. 114.

No hace ninguna referencia al texto del Apocalipsis, pero es interesante tener el testimonio de este autorizado escritor ascético, que fija la tibieza con tanta nitidez dentro del *pecado venial plenamente deliberado y habitual* [23].

19.—POURRAT. (En Dict. de Theol. Cath. «TIEDEUR»).

a) Expone la doctrina de la tibieza de una manera un tanto sistemática siempre en relación con la *virtud de la caridad* a la que se opone.

> «La caridad es una fuerza que tiende sin cesar a hacer subir al alma cristiana cada vez más arriba en la vida espiritual. La tibieza paraliza esa fuerza y neutraliza sus efectos. Para poner más en claro esta doctrina, recordemos lo que es el dinamismo de la caridad y veremos cómo la tibieza lo aniquila.
>
> El dinamismo de la caridad está expresado en el texto célebre del Deuteronomio 6, 6. La caridad penetra el corazón, el alma y el espíritu del hombre para hacerle amar a Dios intensamente. La caridad pone al cristiano que sigue sus inspiraciones en la práctica de la perfección. Es en efecto constitutiva de la perfección espiritual que puede definirse así: el fervor creciente de la caridad que hace evitar el pecado grave y el pecado venial deliberado y lleva a observar los consejos compatibles con la condición de cada uno. Esta fórmula expresa los tres caracteres del dinamismo de la caridad, que neutraliza completamente la tibieza, como vamos a ver.
>
> Por su naturaleza la caridad tiende a ser ferviente. Es el primer carácter de su dinamismo. Si se la compara al fuego se debe decir que su tendencia esencial es brotar en llama, es decir, de poner al alma en la perfección».

b) A continuación *aplica el texto del Apocalipsis:*

> «La tibieza neutraliza completamente esta tendencia de la caridad a ser ferviente, a ser activa, pronta y diligente en el servicio de Dios. En el alma tibia, la caridad es lánguida, sin actividad a causa de la falta de generosidad que encuentra (la comparación del agua tibia del *Apocalipsis* es muy exacta: No eres frío ni caliente...). La caridad por su naturaleza tiende a ser borbollante y las malas disposiciones del alma la mantienen por fuerza en un estado que no es ni frío ni calor. El castigo no podrá tardar.

23. En un artículo del P. M. OLPHE-GALLIARD, sobre *L'Automatisme dans la vie spirituelle* (RAM. (1935), pp. 12-13), cita el autor en una *nota* unas palabras del P. DE GUIBERT sobre la tibieza, coincidentes con lo referido arriba: «El P. DE GUIBERT nos escribe que él caracterizaría esencialmente la tibieza «*por el hábito del pecado venial plenamente deliberado*». Ahí está, añade, lo que me parece ser el síntoma que distingue sin error posible la verdadera tibieza de los tiempos de aridez, de disgusto... y constituye la verdadera «decadencia espiritual de las almas todavía en estado de gracia».

Lo mismo que el agua tibia produce la náusea, así *esta alma será vomitada de la boca de Cristo* y arrojada por El. Imagen que pinta la tibieza y revela su gran peligro».

c) Sigue exponiendo otros *aspectos de oposición* entre la tibieza y la caridad. Expone finalmente la oposición que existe en la actitud respecto del *pecado venial.*

«El desconocimiento del tercer carácter del dinamismo de la caridad —que es la *oposición al pecado venial*— es el más grave. El tibio, ya se sabe, limita su ambición a huir del pecado mortal. Está apegado al pecado venial plenamente deliberado, no hay para él cuestión de disminuir los pecados veniales de fragilidad. Todavía menos se preocupa de practicar los consejos evangélicos en relación con su condición. Por principio quiere colocarse en el límite, a veces indeciso e imperfectamente determinado, entre precepto grave y precepto de menos importancia. Esta actitud frente al deber es *característica de la tibieza.* Ahora bien, la caridad tiene por efecto primordial conformar la voluntad del hombre con la de Dios. Esta conformidad cuando es verdadera no distingue entre lo que es grave y lo que es leve. Es el cumplimiento tan completo, como lo permite la fragilidad humana, de la voluntad divina. Sin duda muchas debilidades, faltas veniales de fragilidad, se cometerán a pesar de esta conformidad. Pero no será por determinación tomada de antemano. Asimismo el fiel fervoroso seguirá algunos consejos. Se da cuenta que no amará a Dios tanto como puede, si no hiciera al menos de vez en cuando algo más de lo que debe. Por lo tanto, evitar el pecado venial deliberado, disminuir el número de pecados veniales de fragilidad y observar algunos consejos, tales son las *exigencias del dinamismo de la caridad.* Se ve la contradicción entre ellas y las condescendencias de la tibieza».

d) A este estado le *aplica el texto del Apocalipsis.*

«La tibieza pone al alma en peligro inminente de perder la caridad. No que la disminuya ontológicamente en sí misma, pero rarifica las gracias actuales a las cuales el tibio ya no coopera. Sobreviene una tentación grave y la caída es muy probable. Nuestro Señor *en el Apocalipsis* declara que *está a punto de vomitar al tibio* (*mélo se emésai*). Lo que agrava todavía este estado tan crítico es la ilusión en la cual la tibieza mantiene al alma: «Tu dices: Soy rico... y no sabes que eres un desgraciado, pobre...» El tibio se cree en seguridad porque se propone evitar el pecado grave y porque muchos cristianos en torno suyo no tienen esta disposición. Así se ciega sobre la realidad de su estado».

APENDICE.—ALGUNOS COMENTARISTAS MODERNOS QUE PROPENDEN A LA INTERPRETACION ASCETICA

1.—Calmet (1738).

Calmet parece seguir la *interpretación ascética.* Dice:

> «En la profesión cristiana y en el servicio de Dios, muchas veces la tibieza es más perniciosa que el frío... y las palabras «incipiam te evomere» las glosa así: «empezaré a arrojarte abandonarte, echarte de mi seno, de mi Iglesia, la *gracia* que te fué concedida, quitártela, y permitir *que caigas miserablemente...*»

2.—Drach (1898).

> *Incipiam te evomere*: «Estoy a punto de rechazarte disminuyéndote mis gracias, y dejándote caer en faltas graves y aun escandalosas. Este es el fin en que desemboca la negligencia en el servicio de Dios».

3.—Eyzaguirre (1911).

Lo interpreta claramente en el *sentido ascético:*

> «Quia neque frigidus es, *peccata mortalia non habes,* neque calidus, quia me servire et animas fidelium sanctificare non conaris» etc.

4.—Sales, O. P. (1914).

Lo interpreta también claramente en el *sentido ascético:*

> «*Ser frío* en el orden espiritual equivale a estar en estado de culpa grave. *Ser caliente* significa arder en el amor de Dios y estar lleno de fervor (Rom. 12, 11). *Ser tibio* equivale a vivir en la languidez y en la pereza espiritual, por la que por una parte se quiere vivir santamente y huir el pecado, pero por otra, se teme la fatiga de la virtud y se está falto de resolución y de generosidad en combatir los vicios...»

MIRADA RETROSPECTIVA SOBRE LA PARTE HISTORICA

En el largo desfile de autores se ha podido apreciar que *hasta el siglo XVII,* por lo menos entre los Comentaristas, la interpretación de tibieza es de un estado abiertamente malo, que se puede designar por la coincidencia de rasgos como de *pecado mortal.*

Al pasar a los escritores ascéticos *del siglo XVII en adelante,* enseguida se advierte que se ha efectuado un viraje en la interpretación de tibieza, quedando ésta circunscrita, si se exceptúan contados autores, dentro del *pecado venial.* El texto del Apocalipsis es aplicado a este nuevo estado en que quedó circunscrita la tibieza.

Las *causas determinantes* de este viraje sin duda fueron, en primer lugar, *la misma metáfora de tibio,* que bajo el aspecto de calor se presta para designar un estado intermedio perfectamente coincidente con el pecado venial; en segundo lugar, la aplicación, como dejamos ya notado a propósito de Casiano, hecha a los monjes con términos ambiguos susceptibles de interpretación de pecado venial. Ahora bien, es conocido el grande influjo que ejerció Casiano en la espiritualidad de Occidente, y de hecho los tratadistas sobre la tibieza le citan con frecuencia o se inspiran en sus descripciones. En tercer lugar, creemos que *las acomodaciones* al pecado venial de los comentaristas del siglo XVII, en concreto de Alápide, el escriturista más consultado por los predicadores y escritores ascéticos tuvieron también mucho influjo en dar entrada a la interpretación ascética de la tibieza.

La consideración directa del texto terminará de poner en claro qué interpretación tiene consigo más garantías de ser la verdadera [24].

24. Véase Anejos a Miscelánea Comillas, Serie Ascét.-míst., v. 7: o también MISCELANEA COMILLAS (1953), p. 123 ss.

ORIGEN TOPOLÓGICO DE LA HUMANIDAD SEGÚN LA CIENCIA ACTUAL

por

VALERIANO ANDÉREZ, S. J. *

(*) El 19 de diciembre de 1954 fallecía inesperadamente el P. Valeriano Andérez, S. J., dejando muy avanzado el presente artículo. Los editores de Miscelánea Comillas, donde tantas veces colaboró el autor, han querido dar un sitio en el presente número a esta obra póstuma, como homenaje de gratitud a la labor científica del abnegado profesor de Antropología de la Universidad Pontificia de Comillas, rogando a los lectores que perdonen las deficiencias que tal vez encuentren en el presente trabajo, consecuencia natural de la duplicidad de manos que en él han intervenido, por muy compenetradas que hayamos procurado que fueran.

PRELIMINARES

Presentación de la cuestión.—¿En qué territorio de nuestro planeta apareció el género humano? He ahí formulada la cuestión sobre el origen topológico del hombre sobre la Tierra.

Esta cuestión, aunque no tan trascendental para el conocimiento de la Humanidad como las relativas al origen filogenésico y cronológico de la misma, es, sin duda, fundamentalmente complementaria de ambas y, por lo mismo, digna de estudiarse con sumo interés.

De ahí que todos los pueblos, desde los más antiguos conocidos por la Historia a los más primitivos estudiados por la Etnología, se hayan preocupado de este problema, procurando solucionarlo mediante tradiciones, leyendas, mitos, y, que, desde su advenimiento, la ciencia antropológica haya insistentemente aspirado a resolverle.

Exponer sumariamente esos intentos, de la Antropología científica, juntamente con sus resultados, es lo que pretendemos con este estudio.

Opiniones.—Sabido es que el escritor del Génesis [1] sitúa el paraíso, morada del primer hombre, *al Oriente*; indicación que, sobre ser vaga, está perturbada por los datos concretos subsiguientes, tales como los cuatro ríos, que ocasionan muy diversas localizaciones del Edén adámico por parte de los intérpretes del Génesis: *Pamir, Armenia, Mesopotamia,* un país *asiático - africano* o una cima *supraterrestre,* de los que emanaban los mencionados cuatro ríos, conforme a las ideas geográfico - astronómicas de los israelitas coetáneos del escritor sagrado.

Esa orientación, más o menos desfigurada, y confusa, es la indicada por las tradiciones de los pueblos histórico - geográficamente relacionados con el judío.

Aún más vagas y geográficamente incoherentes son las indicaciones topológicas de los diversos relatos antropogenésicos de otros pueblos, cada

1. Gén. II, 8.

uno de los cuales solía circunscribir la humanidad entera en torno a sí mismo, dentro de su reducido marco geográfico - cronológico.

No ha sido menor la discrepancia de pareceres desde que se inició la ciencia antropológica, hace ya más de un siglo, hasta nuestros días, tanto, que todos los continentes y, dentro de éstos, diversísimos países, han sido propuestos y defendidos como patria del género humano [2].

Europa tiene actualmente un autorizado partidario en el distinguido antropólogo alemán H. WEINERT; por *Asia* están la mayoría de los antropólogos, si bien, dentro de ese inmenso continente, unos, como CUÉNOT (1932) [3], WOODWARD (1935) [4], OBERMAIER (1944) [5], no se atreven a localizar; otros, v. gr. ABEL (1918 - 1919), MATEWS, OSBORN, BLACK (1925) [6], H. BRYN (1935) [7], T. G. TAYLOR (1927) [8], A. C. LANE (1935) [9] y E. VON EICKSTEDT [10] están por las planicies centrales antes de quedar aisladas y desecadas por las elevaciones hymaláyicas; otros, como de QUATREFAGES (1877) [11] prefieren las llanuras siberianas, OLBRICHT (1923) la turquestánica, MORGAN (1923) la zona mediterránea, PILGRIM (1923) la índica, H. V. VALLOIS (1946) [12] y H. DE TERRA (1949) [13] la indosiniense. Desde el descubrimiento del Pithecanthropus, la *Insulindia* ha tenido los votos de varios, entre ellos el del descubridor de dicho primate, DUBOIS (1894); el carácter tosco de la raza australiana inclinó a SCHOETENSACK (1901) a poner en *Australia* el origen del género humano, mientras que las genealogías antropogenésicas, armadas por ellos, inclnaron a HAECKEL a situarle en el hipotético continente de *Lemuria,* del que sería un resto *Madagascar,* y a AMEGHINO a colocarle en *América del Sur*; más abajo aún, en el *Polo Sur* creía, no hace muchos años (1923), R. QUINTON [14] que, por razones biológicas, había que poner los orígenes humanos, o sea, en situación diametralmente opuesta a la presentada por LOMBARD (1888) y WILSER (1907), que lo habían imaginado

2. Véase alguna en SCHMIDT W., *Der Ursprung der Gottesidee.*
3. CUENOT L., *La Gènese des Espèces animales,* 1932, pág. 550.
4. Discurso presidencial de la sc. antr. de la «*British Association*» reunión de *Norwich,* 1935.
5. OBERMAIER H. - GARCÍA BELLIDO, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad,* 1944, pág. 117.
6. BLACK D., *Asia and the dispersal of Primates,* Bull. of Geological Society of China, vol. IV, n.º 2, 1925.
7. BRYN H., *Die Entwicklung der Menschenrassen.* Anthropos v. XX, 1925, pág. 1053 y sig., v. XXI, 1926, pág. 435.
8. TAYLOR T. G., *Environment and Race, London,* 1927.
9. Cfr. «Scientia», t. 57, 1935, págs. 282-283.
10. EICKSTEDT E. VON, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit,* Stuttgart, 1937.
11. QUATREFAGES A. DE, *L'espèce humaine,* 1866, pág. 132.
12 VALLOIS H. V., *Le berceau de l'humanité,* «Scientia», marzo 1946, páginas 62-67.
13. TERRA H. DE., *Geology and Climate as Factors of Human Evolution in Asia,* «Studies in Physical Anthropology», n.º 1, 1949.
14. QUINTON R., *Les deux pôles foyers d'origine*; origine australe de l'Homme. «Revue de Métaphysique et de Morale», 1933, t. 40.

en el *Polo Norte*; el parecer, expresado ya en 1870 por Darwin de que el hombre es oriundo de *Africa* ha comenzado a tener numerosos partidarios y decididos seguidores a partir del descubrimiento reciente de los Australopitecinos y de otros fósiles simianos y humanos morfológicamente afines a ellos, siendo de mencionar, entre dichos paleantropólogos, Dart (1925) [15], Elliot Smith (1930) [16] A. C. Blanc (1943) [17], Broom y Schepers (1946) [18], Le Gros Clark (1946) [19] y G. Bonarelli (1948) [20].

Todas las opiniones hasta ahora mencionadas, coinciden en ser *topomonogenistas*, al sostener o suponer la unicidad del territorio originario del género humano.

De ellos discrepan los partidarios de un origen territorial múltiple, por lo que podrían denominarse *topopoligenistas*.

Tales son, al menos implícita e indeterminadamente, los polifiletistas topo-poligenistas, al afirmar que las diversas especies humanas, por ellos supuestas, y territorialmente separadas, provienen de sendas estirpes independientes. Entre ellos son de mencionar, de los pueblos cultos (en los incultos es frecuente la idea legendaria de una categoría y origen superior propio respecto a los demás conocidos por ellos):

En la edad antigua el filósofo Aristóteles, calificando a los «bárbaros» como de categoría inferior a la de los griegos; los romanos, en general, tratando a los esclavos como a infrahumanos y, en particular, los escritores Pomponio Mela y Julio Solivus propagando la idea de un *Homo monstruosus* africano con la cabeza de perro; en la edad moderna, durante el siglo XVIII, Linneo, contraponiendo al género *Homo sapiens*, un *Homo nocturnus* de racionalidad no bien definida y Voltaire afirmando abiertamente la diferencia específica entre las modalidades principales (blanca, negra, amarilla, etc.); en los comienzos de la Antropología científica Bory de Saint - Vincent (1825) [21], y Desmoulins (1826) [22], distinguiendo aquél 15 y éste 16 especies humanas descendientes, en sus respectivos países o centros creacionales, de sendas parejas humanas y, posteriormente, tras la difusión del Darwinismo, Hovelacque, Hervé, Broca, Topinard (1876) [23],

15. Dart R., *Australopithecus africanus*. The manape of South Africa, «Nature», 7-II-1925.
16. Smith E., *The cradle of man kind*, «Scientia», 1930, v. 47, págs. 401-408.
17. Blanc A. C., *Cosmolisi*, «Riv. di Antropologia», 1943, v. 34.
18. Broom R. And Schepers G. W. H., *The South African fossil Ape-Men: The Australopithecinae*. Pretoria U. Sudafricana, 1946.
19. Le Gros Clark E. W., «Nature», 28-IX-1946, pág. 428.
20. Bonarelli G., *Le berceau de l'humanité*, «Scientia», marzo-abril 1948, págs 68-70.
21. Bory de Saint-Vincent, *Dictionaire classique d'histoire naturelle*, 1825, t. VIII.
22. Desmoulins, *Histoire naturelle des races humaines*, 1826.
23. Topinard P., *L'Anthropologie*, Paris, 1876, págs. 561-562.

KLAATSCH (1910) [24], G. SERGI (1911) [25] y SERA (1913) [26], poniendo varias razas humanas específicamente diversas, brotadas de sendos troncos simianos o infrasimianos instalados en países más o menos separados.

A ellos se añaden los monofiletistas topo-poligenistas, o sea, aquellos que, adoptando la unidad de la especie humana, están por la pluralidad de su origen genésico - geográfico. Así lo hizo, en el siglo XVII, LA PEYRERE, ideando, a base de la Biblia, una estirpe humana preadamítica extraña a los países bíblicos, para los no hebreos, y otra adámica para los hebreos en el próximo Oriente; así también, entrado ya el siglo XIX, el naturalista suizo AGASSIZ [27] asignando, fundado en consideraciones científicas, sendos «centros de creación» a las variedades, que él admitía, de la única especie humana. También algunos evolucionistas, como VOGT (1865), ARDLT (1915) derivando determinadas razas humanas de sendas especies simianas y los hologenistas ROSA [28] y MONTANDON [29], concibiendo la emergencia primitiva de la humanidad por evolución dicotómica paralela a partir de troncos cosmopolitas.

Plan de nuestro estudio.—Acabamos de ver, cómo, dentro de la misma ciencia antropológica, se ha dado la divergencia de opiniones más absoluta respecto al origen topológico del hombre; y, si bien últimamente esa divergencia tiende a disminuir, convergiendo la mayoría de los pareceres hacia el Antiguo Mundo, aún persiste respecto a las diversas regiones de éste.

Esta constatación sugiere inmediatamente la sospecha de que los datos científicos, indicadores de ese origen, no son decisivos con evidencia en determinado sentido.

Vamos, con todo, a examinarlos nosotros directamente, para ver si es

24. KLAATCH H., *Die Aurignac-Rasse und ihre Stellung im Stammbaum der Menschheit.* Zeitschrift fur Ethnologie, 1910. Es el estudio del esqueleto de Combe-Capelle, por el que pasó del monogenismo al poligenismo antropológico, imaginando a los antropomorfos y a los humanos pertenecientes a una estirpe común por cuatro brotes sucesivos independientes que se ramificaron el primero en australianos y tasmanios con algunas razas menudas del golfo de Bengala, el segundo el Gibbon, Pithecanthropus y Hombre amarillo; el tercero H. Neanderthalensis Gorila, Chimpancé y Hombre negro; el cuarto Orang-Utang, y *H. Aurignacensis* u Hombre blanco, mezclado más o menos con el H. Neanderthalensis, excepto en la raza germánica.

25. SERGI G., *L'Uomo,* Torino, 1911.

26. SERA G. L., *I caratteri della facia e il polifiletismo dei Primati.* «*Gior. per la morf. dell'Uomo e dei Primati*». Pavia, 1918.

27. NOTT, GLIDDON, AGASSIZ, *Types of Mankind,* 1854. La sección escrita por Agassiz se titula *Sketch of the Natural provinces of the animal world and their relation to the differants types of man.* En ella reune ideas indicadas desde 1810, «Natural provinces» son Polinesia, Australia, Malasia, Sudáfrica, Africa central-oriental, Europa-Asia sudoccidental, Asia central, América, Regiones árticas. Cfr. de Quatrefages L'espèce humaine, 1886, págs. 121-123.

28. ROSA D., *L'ologenese.* Nuova teoria dell'evoluzione, 1918.

29. MONTANDON, G., *L'ologenisme ou l'ologènèse humaine.* «L'Anthropologie», 1929, t. 39, págs. 103-122.

así, o sí, al menos, están a favor de alguna dirección determinada y en qué grado. Ese examen le aplicaremos primeramente a la Humanidad actual, pues de presumir es, nos sirva su resultado como orientación fundamental en el de la Humanidad prehistórica, que haremos a continuación para deducir la conclusión definitiva asequible tras la que vamos.

PRIMERA PARTE

Origen topológico del hombre en la humanidad histórica

CLASES DE INDICIOS

Los posibles indicios del origen topológico de la Humanidad actual los podemos comprender bajo tres aspectos de ésta: *Filético,* referente a las modalidades somatológicas y a su correlación genealógica; *etnológico,* relativo a las manifestaciones psicológicas de cultura, sociedad, religión, lengua, tradición etc.; *geográfico,* constituído por la distribución territorial de los anteriores indicios y por las condiciones geológicas, configuracionales, y climatológicas de los mismos territorios. Los denominamos *aspectos,* porque, en la realidad concreta, se trata de un complejo de manifestaciones, cuyo valor significativo depende de su mutua confrontación.

EXAMEN DE INDICIOS

1) Unidad filética de la Humanidad actual

La humanidad actual está constituída por numerosos grupos naturales, característicamente diversos, reducibles, en lo fundamental, a los siguientes:

Europeiforme, con las razas *nórdica, dinárica, mediterránica, alpínica, aiúnica, lapónica* y, entre este grupo y el siguiente, la *polinésica*; **mogoliforme,** con las razas *mogólica, esquimálica, paleosiberiánica, amerindica;* **negriforme.** con las razas *etiópica, nígrica, melanésica, dravídica, bosquimánica, pigmeica* (negrilla y negrita), y, entre este grupo y el siguiente, la *tasmánica;* **australianiforme,** con las razas *australiánica* y *véddica.*

Antes del suficiente conocimiento científico de las diversas modalidades de la Humanidad actual, fué el amor propio colectivo el que motivó la tendencia psicológica, aun de los pueblos incultos, a considerar a los demás como de inferior categoría, tendencia intensificada por superaciones bélicas, utilización esclavizadora, fanatismo religioso, de lo que la historia misma nos presenta casos en sociedades plenamente civilizadas: grie-

gos, romanos, árabes, negreros, algunos políticos yanquis del siglo XIX; una información fabulosa fué lo que indujo a Mela, Solivius y Linneo a imaginar aquel tipo cuasi - humano por ellos mencionado; la idea de dificultar la doctrina católica de la unidad específica de la humanidad actual es lo que llevó a Voltaire a decidirse por su pluralidad, como la de oponerse a la narración del diluvio universal le impulsó a negar la autenticidad de los fósiles marinos en tierra.

Los polifiletistas de la primera mitad del siglo XIX, aunque mejor informados por la incipiente ciencia antropológica, no lo estaba aún plenamente y, sobre todo, se fundaban en un concepto de especie puramente sistemático e indeciso, como aparece en el siguiente razonamiento con que J. J. Virey [30] pretende justificar su división del género humano actual en dos especies: blanca y negra, razonamiento que es, en lo esencial, el de todos los antropólogos polifiletistas: «No cabe duda de que, si los naturalistas examinasen dos insectos o dos cuadrúpedos tan constantemente distintos en sus formas exteriores y sus colores permanentes como lo son el hombre blanco y el negro, no vacilarían, a pesar de los mestizos que nacen de su mezcla, en establecer dos especies diversas. Mil ejemplos pudiéramos citar de especies de animales o plantas que, sin reunir caracteres tan patentes, quedaron separados, como el lobo y el perro, la liebre y el conejo, el gorrión y el pinzón, etc.»

A esa tendencia polifiletista se opuso resueltamente en nombre de la ciencia antropológica, el autorizado A. de Quatrefages [31], iniciando, a mediados del siglo pasado, una reacción monofiletista, que se fué imponiendo hasta no dejar subsistir del polifiletismo sino opiniones aisladas y ciertos como resabios (teorías de Gobineau y de Lapouge, concretadas y amplificadas en el racismo germánico, ideas de Levy-Brühl sobre la inferioridad intelectual de ciertas razas, etc.).

Y es que, en efecto, el conocimiento científico más acabado de todas las modalidades humanas actuales, fué descubriendo la unidad esencial de todas ellas en lo morfológico, fisiológico y psicológico. Es verdad que, bajo el aspecto morfológico se dan diferencias impresionantes, a primera vista, entre los extremos actuales, v. gr., entre el tipo germánico de Suecia y el pigmeo del Congo; pero, bien examinados los caracteres diferenciantes, se ve que no rebasan lo accidental: talla somática, color, dimensión y configuración de elementos anatómicos secundarios..., estando, además, continuados esos extremos con grados intermedios complicadamente enlazados de tal suerte, que no es posible establecer divisiones raciales francas y profundas, como lo patentizan las múltiples y discordantes clasificaciones de

30. Virey J. J., *Historia natural del género humano*, trad. por A. Bergues de la Casa. Barcelona, 1835, t. I, pág. 372.
31. Quatrefages A. de, *Unité de l'espèce humaine*, Paris, 1868.

razas, llegando Mollison [32] a decir que, la razón de usar la Antropología métodos métricos y matemáticos, es porque «los actuales representantes vivientes del género *Homo* no se dividen en especies netamente separadas, sino en razas o variedades», que tampoco «en muchos casos se pueden distinguir por caracteres aislados, decisivos»; de donde se sigue la necesidad de apelar al valor medio sacado a base de estadística.

Según Lanau, no poseemos todavía un solo carácter seguro de la superficie del cerebro que nos sirva para distinguir el de un individuo perteneciente a un pueblo salvaje del de un europeo» [33]. Lo mismo podría haber dicho de los pulmones, el hígado, riñones, dientes, etc.

Fisiológicamente todas las modalidades humanas actuales, de todo el orbe, convienen en sus propiedades vegetativas y sensitivas, en tal grado y modo, que la ciencia médica teórica y práctica es, en lo esencial, idéntica para todas ellas, siendo de mencionar, particularmente, la perfecta e indefinida fecundidad mutua, considerada generalmente en Sistemática, como propiedad específica.

Respecto a lo psicológico, contra la fábula de Pomponio Mela, repetida por Linneo, del *Homo monstruosus*, contra los prejuicios raciales de Gobineau - Lapouge - Racismo germánico, y contra las deficientes informaciones y tergiversadas apreciaciones de Levy - Brühl la ciencia etnológica ha constatado una dotación psíquica fundamentalmente idéntica en toda la humanidad, como ha tenido que reconocer el mismo Levy - Brühl [34].

En fin, la uniespecificidad naturalística de la humanidad presente (histórica), se impone con tal evidencia que «todos los autores están acordes en firmar que, actualmente, no hay más que un género *Homo*, representado por una especie única, *Homo sapiens*» [35].

2) Posibilidad de difusión omniterrestre a partir de un territorio único

¿Esa unidad específica del *Homo sapiens*, impone la de su origen topológico único? Discurriendo «a priori» inmediatamente se ve que no, pues, tanto en la hipótesis creacionista, como en la evolucionista, cabe la posibilidad de la primera sin la segunda. Y, de hecho, los monofiletista topo - poligenistas, como anteriormente indicábamos, han pretendido que esa po-

32. En la *Anthropologie unter Leitung* von G. Schwalbe und E. Fischer, pág. 13, 1923.

33. Frizzi E., *Antropología*. Traducción de T. Aranzadi, IV ed., pág. 121.

34. Cfr. *Les carnets de Lucien*, Levy-Brühl, préface de M. Loenhardt, Paris, 1924.

35. Bergonioux M. et Glory A., *Les premiers Hommes*, 1943, pág. 28.

Según el artículo 1.º de la declaración científica hecha por la UNESCO, en 1951: Los sabios reconocen generalmente que todos los hombres actuales pertenecen a una misma especie *homo sapiens*; y que provienen de una misma estirpe.

sibilidad ha sido una realidad. Veamos el contenido y fundamento científico de tales pretensiones.

Luis Agassiz, «adoptando la doctrina de los *centros de creación,* formulada por Desmoulins y desarrollada por M. Edwards, y reproduciendo, en nombre de la ciencia, una idea emitida primeramente en nombre de la teología por La Peyrère, dió al hombre por patria primera todo el orbe; admitió que las razas humanas tenían los mismos lugares de origen que los grupos de especies animales o vegetales; asignó su raza respectiva a cada uno de los centros de creación; multiplicó el número de las creaciones humanas hasta el punto de profesar que el hombre fué creado por naciones «dotadas desde el comienzo con todos sus caracteres distintivos y hablando cada una su lengua propia» [36].

Creía Agassiz que las diversas razas humanas se hallaban en el mismo caso que las diversas floras y faunas existentes en determinados países, (endémicas) de los que provendrían y a los que deberían sus caracteres propios. Nueve regiones de esas distingue él sobre la superficie terrestre, bajo la denominación de centros o reinos de creación: 1) *polinésico* (islas de la Polinesia y Melanesia), 2) *australiano* (Australia y Nueva Guinea), 3) *indo - malásico* (India, Adamán, Insulindia), 4) *sudafricano,* 5) *centroafricano* (Africa intertropical, Madagascar, Arabia infratropical), 6) *europeo* (Europa, Africa y Asia circummediterráneas, Persia, Beluchistán), 7) *Asiático - mogol* (Asia central y marítimo - pacífica), 8) *americano* (ambas Américas excepto la región boreal), 9) *ártico* (región boreal de ambos continentes, norteamericano y eurasiático).

En esas regiones localiza como auctóctonas las correspondientes variedades humanas siguientes: 1) polinésico - melanésica, 2) australiano - negrito - papuásica, 3) indo - malásica, 4) bosquimano - hotentote, 5) negra, 6) blanca, 7) amarilla, 8) americana, 9) esquimal.

Sobre tres errores fundamentales construyó Agassiz su hipótesis: el de la suposición de los centros de creación en sentido de áreas de origen local circunscrito y radical de las formas orgánicas en ellas existentes; el de equiparar la potencia geográficamente difusiva del hombre con la de los vegetales y animales; el de las unidades concretas humanas asignadas a cada área terrestre, las cuales en realidad están constituídas por elementos discordantes entre sí y entrelazados con los de otras áreas, mientras que él los concebía aislados y homogéneos, llevado, sin duda, de su deficiente conocimiento de las diversas formas humanas actuales, que, posteriormente, fueron esclareciendo las ciencias antropológicas y biogeográficas, con lo que pronto se desplomó la antropogeografía agassiziana.

C. Vogt en un principio dividió la humanidad en tres ramas: blanca (dolicocéfala), negra (dolicocéfala), amarilla (braquicéfala), provenientes

36. Quatrefages A. de, *L'espéce humaine,* pág. 119.

de sendas estirpes simianas, a saber, la blanca de la estirpe del Chimpancé, la negra de la del Gorila y la amarilla de la del Orang - Utan. Más tarde, en 1864 el mismo Vogt, abandonando este poligenismo, adoptó el monogenismo häckeliano llevado de la evidencia con que los caracteres constitutivos de las razas humanas actuales indican divergencia, no paralelismo de estirpe.

Posteriormente, muy raros son los antropólogos que, concibiendo las diversas variedades humanas como pertenecientes a la misma especie, las atribuyan un origen local diferente. Entre los así opinantes son de mencionar: Ardtl, renovador en 1915 de la añeja teoría de Vogt, de las tres estirpes simianas, D. Rosa, y G. Montandon, que aplicaron al hombre su teoría del hologenismo dicotómico, según la cual, las razas humanas se habrían originado por doquier de una estirpe cosmopolita mediante bifurcaciones sucesivas en ramas precoces ruines (razas inferiores) y tardías y vigorosas (razas superiores). La falta de concordancia del hologenismo con los datos biogeográficos y biofilogenésicos, relativos a los organismos en general, se verifica también respecto a los mismos relativos al hombre en particular.

En conclusión, que no se ha presentado todavía ninguna teoría que, suponiendo la unidad específica humana histórica, fundamente razonablemente su multiplicidad de origen geográfico. Pero ni se puede presentar, dado que, negativamente, no existe dificultad insuperable respecto a la difusión de toda la humanidad a partir de un solo territorio hasta las últimas regiones habitables de la tierra y, positivamente, existen indicios convincentes de esa procedencia unilocal, como vamos a ver enseguida.

La dificultad de difusión omniterrestre la expresaba así en el siglo IV San Agustín: «Por lo que hace a los que fantasean sobre la existencia de Antípodas, es decir, de hombres en la parte contraria de la Tierra, allí donde sale el sol cuando se nos pone a nosotros, por donde caminan con los pies contrarios a los nuestros, de ningún modo se ha de creer, «pues, aun admitiendo la forma globosa de la Tierra, no se sigue que en alguna parte de ella esté libre de las aguas y, estándolo, «es demasiado absurdo decir que algunos hombres, atravesando la inmensidad del océano, pudieron navegar y llegar de esta a aquella parte, de modo que también allí se estableciera el género humano proveniente de este primer hombre único» [37].

37. S. Agustín, *De civitate Dei*, l. XVI, c. IX. Ese «primer hombre único aludido. del que provienen todos los hombres de la Tierra, es Adán a través de Noé después del diluvio, y, como se ve, la dificultad aducida por S. Agustín para la existencia de hombres en el hemisferio terrestre opuesto al nuestro, es la del Océano interpuesto entre aquel continente y el Asiático, de donde tenían que haber emigrado, sin apelar a la anteriormente presentada por Lactancio en estos términos». ¿Qué decir de los que piensan en antípodas con las plantas de los pies contrarias a las nuestras? ¿Por ventura dicen algo? ¿Habrá alguno tan torpe que crea haber hombres cuyas plantas estén por encima de las cabezas? ¿O que las cosas superiores que aquí yacen, allí cuelgan? ¿Que los frutos y árboles cre-

Este modo de pensar es disculpable, pues se basa en la defectuosísima idea de la superficie terrestre suministrada por la ciencia geográfica de entonces, si bien nos invita a ser cautos en dar por imposible lo que no sabemos explicar. Menos explicable es el que, en pleno siglo XIX, cuando eran ya bien conocidos los accidentes geográficos, la distribución de las variedades humanas fundamentales y su movilidad migratoria con sus recursos traslaticios por tierra y mar, se haya insistido en la dificultad agustiniana. «Los poligenistas, partidarios de la autoctonía de los pueblos», dice Quatrefages, «han declarado esas migraciones *imposibles* para cierto número de casos... La mayor parte de esos defensores de la autoctonía reconocen que las migraciones por tierra nada tienen, fundamentalmente, de imposible; pero otra cosa es tratándose de las migraciones por mar; la población de América y, sobre todo, la de la Polinesia, por inmigrantes llegados de nuestro gran continente, está, según ellos, por encima de cuanto podían emprender y llevar a cabo pueblos desprovistos de conocimientos astronómicos y medios perfeccionados de navegación» [38].

Ahora bien, por lo que hace a la invasión de las islas polinésicas a partir de las indonésicas, el mismo Quatrefages [39] que estudió especialmente esta cuestión, hace las siguientes observaciones, que bastan para deshacer la pretendida imposibilidad: «La Polinesia no está precisamente tan aislada como se complacen en decirlo». Basta ver un mapa para convencerse de que navegantes entrenados y aventureros, venidos de Malasia a Nueva Guinea e Islas de Salomón, bien pudieron difundirse desde allí por los archipiélagos polinésicos, pues «para que marinos arriesgados fueran detenidos en ese camino, hubiera sido preciso que los vientos y las corrientes fuesen siempre contrarios e irresistibles», v. gr., los Alisios; pero hoy sabemos que hay variaciones de vientos y «sobre todo, que el *monzón* trastorna a los alisios, soplando hasta más allá de las Sandwich y Tahití de modo que los barcos navegantes hacia el Este, lejos de tener el viento contrario, le tienen de los más favorables durante varios meses... La corriente ecua-

cen hacia abajo? ¿Que las lluvias, nieves y el granizo caen para arriba en la tierra? (Lactantius: *De divinis Institutionibus* LIII, c. XXIV).

Para San Agustín ver en Migne, v. 41, pág. 487, todo el capítulo IX y la correspondiente nota que traducimos: «Sobre la existencia de Antípodas escribe Plinio que hubo ingente lucha entre los letrados y el vulgo... Para el vulgo indudablemente que la causa para negar los Antípodas no era otra que la de Lactancio... También Agustín pensaba que se habían de negar los antípodas, pero no por las razones alegadas por Lactancio, sino para no verse forzado a admitir hombres no nacidos de Adán, lo cual es contra la Escritura. De aquí que el Papa Zacarías en la carta a Bonifacio, fechada el año 748, llame *perversa* e *inicua* la doctrina de un tal Virgilio que afirma existir otro mundo y otros hombres bajo la tierra.

38. Quatrefages A. de, *L' éspece humaine*, págs. 133, 138, 144. Sobre la posibilidad de la migración desde el Perú a Polinesia en balsa pre-incáica, cfr. Thor Heyerdahl. La expedición de La «Kon-Tiki», ver. esp. del Gnral. Revoredo. Ed. «Juventud», Barcelona, 1953.

39. *Ibid.*, págs. 138-139.

torial conducente del Este al Oeste, forma en realidad, dos grandes ríos oceánicos distintos y separados por una contracorriente ancha, fluyente en sentido inverso que recorre al Norte casi toda el área polinésica... En fin... aquel mar, como los otros, tiene sus tifones y tempestades que cambian, momentáneamente, la dirección de los vientos, los cuales arrastran las embarcaciones, a pesar de las corientes... Los Polinesios, sabían muy bien dirigirse por mar, guiándose por las estrellas...; tenían una idea general muy exacta de su mundo marítimo... Por lo que hace a las canoas del caso, eran nada menos que las piraguas dobles de que todos los viajeros han hablado con admiración y que Cook declaraba ser propísimas para viajes de largo trayecto» [40].

Con mayor evidencia que la polinésica se impone la posibilidad de la inmigración americana. En primer lugar, los asiáticos continentales o insulares pudieron pasar a América por el estrecho de Behring, que con su anchura mínima actual de 35 Kms., sus islas intermedias y el archipiélago de las Aleutinas saliendo al encuentro de la península de Kamchatka, les estaba como invitando a su travesía; cuanto más, si, como algunos geólogos han opinado, ese fué istmo hasta muy avanzado el Pleistoceno, a lo que se añadía una mayor suavidad climática de aquellas regiones.

Asimismo los europeos, aunque no con tanta facilidad, pudieron arribar a Norteamérica por donde de hecho, en la Edad Media, lo hicieron los Wikings navegando desde Escandinavia por el NO. de Europa, Islandia y Groenlandia y, lo habrían podido verificar caminando sobre la tierra firme, si, conforme a la hipótesis de geólogos como Lapparent, el continente noratlántico perduró hasta entrado el Pleistoceno.

Más aún, no se pueden excluir absolutamente las rutas marinas que siguiendo el sentido e impulso de los vientos y corrientes marinas, van del Africa supra e infraecuatorial hacia Sudamérica; de Malanesia y Japón hacia Norteamérica y de Polinesia a Chile meridional, a las que el afamado antropólogo portugués Mendes Correia agrega la de Australia-Antártida-Tierra de Fuego, hipótesis esta que se haría más comprensible admitiendo que esos continentes estaban enlazados por tierras posteriormente hundidas y, que el clima de la Antártida era menos riguroso que el actual.

Queda, pues, patente, tanto bajo el aspecto filogenésico como topológico, la posibilidad filogenésica y geográfica de difusión de la humanidad actual primitiva sobre todas las tierras habitables a partir de una de ellas.

Examinemos, a continuación, los datos positivos referentes a la difusión, para ver si la confirman y determinan la situación de este punto de partida único.

40. *Ibid.*, pág. 150.

3) Distribución geográfica de las formas humanas actuales

Como anteriormente hemos indicado, las numerosas y complicadas modalidades morfológicas de la humanidad actual se pueden comprender bajo cuatro grupos genéricos: *europeiforme, mogoliforme, negriforme, australianiforme.* Observamos las circunstancias de su distribución geográfica más significativa respecto a su origen territorial.

A) Aspecto somático.

El grupo europeiforme ocupa desde los tiempos históricos más remotos: en Europa, todos los territorios habitables, excepto restringidas áreas territoriales, septentrionales y centrales, posteriormente invadidas por razas mogoliformes provenientes de Asia; en Asia, las regiones sudoccidentales e indogangémicas y las islas de Yeso, Sakalin y Kuriles al N. del Japón de cuyo suelo fueron expulsados por los mogoliformes japoneses; en Africa, la zona septentrional desde Egipto hasta el Atlántico. A partir de estos territorios se ha ido extendiendo en los tiempos modernos a los demás territorios del orbe, donde hoy se halla, es decir, Siberia, América, Sudáfrica y Australia.

El grupo mogoliforme habita, desde tiempos remotos, en el continente asiático central, septentrional, oriental y sudoriental; en las islas oceanopacíficas (excepto las antes mencionadas); en ambos continentes americanos, si no total, sí predominantemente, y, desde el siglo XVI, en Madagascar.

Entre el tipo *europeiforme* y el *mogoliforme*, se sitúan las modalidades raciológicas verificadas en los **mois** de Annam, **nagas** y otros pueblos de Assam y Birmania, **miaotses** y **mantses** de las montañas sudoccidentales de la China y los **limus** de Hainán, todos ellos pobladores anteriores a los actuales predominantes en los respectivos países; asimismo son intermedios, tendiendo hacia el tipo europeiforme, los polinesios del Pacífico central oriental, por cuyos archipiélagos se difundieron durante la edad media a partir de Indonesia. La misma variedad americana pertenece a una mesomorfología protomogólica, aún no típicamente diferenciada cómo la mogólica asiática y menos distanciada de la europea.

El grupo negriforme está establecido desde tiempos prehistóricos: en Africa central y meridional hasta el Cabo de Buena Esperanza, incluyendo Madagascar; en la península del Indostán e islas de Ceilán; en las de Adamán del Golfo de Bengala, en Indonesia, Filipinas, Nueva Guinea, Melanesia y Micronesia.

En esta distribución geográfica son de notar las siguientes circunstancias: 1) Todas las variedades fundamentales del grupo negriforme se hallan representadas simultáneamente en Africa, Asia meridional y Oceanía. 2) De

esas variedades, las asiáticas son las menos diferenciadas morfológicamente. 3) En Asia se hallan restringidas a las penínsulas e islas del borde meridional asiático, como empujadas hacia el mar por los pueblos europeiformes y mogoliformes. 4) Dentro del grupo negriforme, las razas inferiores y de carácter más arcaico se hallan como arrinconadas por las demás en parajes incómodos, tanto en Africa, como en la India, Malaca y Oceanía.

También entre este grupo y los anteriores se dan tipos intermedios, resultantes de su mezcla mayor o menor, v. gr., el etiópico europeiforme y el micronésico negriforme-mogoliforme.

El grupo australianiforme fué hallado por los europeos, con indicios de una ocupación inmemorial, en Australia, Célebes, Malaca, Ceilán, Indostán, territorios en los que se ha extinguido ya, o se está extinguiendo. De todos ellos son los australianos los más típicamente representativos del grupo, estando los demás morfológicamente situados entre ellos y los negriformes melanésicos.

En particular, «los Weddas se han de considerar morfológicamente, como forma infantil de una raza premelanoide-australoide, cuyo porte infantil se fijó por cualquier causa y aparece así como una diferenciación secundaria de crecimiento con carácter racial independiente» [41].

Por su parte los tasmanios, extinguidos a fines del siglo XIX, aunque geográficamente tan próximos a los australianos, racialmente se acercan a los melanésicos, sin apartarse del todo de aquellos.

Finalmente es muy de tenerse en cuenta lo dicho respecto a los habitantes del extremo meridional de Sudamérica, o sea, de los fueguinos, por M. Gusinde, especializado en su conocimiento somático y psicológico. «El cráneo fueguino, por la forma general y por los caracteres indicados está muy cerca del australiano, y algunos antropólogos los han considerado genéticamente relacionados. Por mi parte, decididamente, no admito esta relación; más bien juzgo, con Klimek, la variedad racial fueguina como un desarrollo peculiar, hasta una gran especialización, de la antigua base de la rama racial de los indiánidos... Su aspecto morfológico general lo juzgo como el más primitivo de cuantos se conocen en América, incluso la raza denominada de Lagoa Santa... En oposición a esto he podido observar una semejanza muy estrecha entre los fueguinos y los esquimales, por la cual se encuentran más próximos entre sí que de cualquier otra de las variedades morfológicas de todo América» [42].

Estos datos hallarían su mejor explicación en el caso de una primitiva estirpe común asiática de australianos, fueguinos, esquimales y, en general, americanos.

41. Müller H. W., *Die Kleinschädelformen Südasiens.* Zeitschrift für Rassenkunde, 1935, v. 2, págs. 52-90 y 263-296.

42. Gusinde M., *Lugar que ocupan los fueguinos en el grupo racial indiánido.* «Investigación y Progreso», 1941, v. XII, págs. 395-396.

Vista de conjunto.—La distribución geográfica actual de las razas humanas, con sus circunstancias más significativas, inevitablemente nos sugieren la idea de su origen primitivo asiático. Asia se nos presenta como la clave para explicar esa disposición espacial de la humanidad actual, ya que, 1) Asia es un continente inmenso, accidentado, con un clima, relieve y condiciones biológicas dispersantes hacia la periferia continuada por islas y continentes accesibles en torno a él. 2) los diversos tipos humanos, dispersos por el orbe, fundamentalmente están todos representados en Asia por formas de carácter primitivo indiferenciado; 3) esos tipos irradian del continente asiático en direcciones divergentes, cuales son: *el europeiforme* hacia el Oeste (Europa), SO. (Próximo Oriente-Africa septentrional) y Este (islas supranipónicas y polinésicas); *el mogoliforme* hacia el Oeste (ciertos elementos de Hungría y Rusia), NO. (Sibería), Sur (Madagascar), SE. (Indonesia, Filipinas, Polinesia-Micronesia) y Este (Japón), NE. (Alaska y el resto de América); *el negriforme* desde Indostán e Indochina-Malaca hacia el SE. (Melanesia-Micronesia), Sur (Islas Adamán y Ceilán) y SO. (Africa sub-sahariana); *el australianiforme,* desde Indostán y Malaca hacia el Sur (Ceilán) y SE. (Célebes, Borneo, Nueva Guinea y Australia).

B) Aspecto psíquico.

Constituyen el aspecto psíquico de la humanidad actual las manifestaciones colectivas de su actividad mental, cultura, ideas, organización social, idiomas, en una palabra, lo *etnológico.*

Veamos las manifestaciones psíquico-colectivas de la humanidad actual para ver si están relacionadas territorialmente y, en caso afirmativo, en qué grado y sentido geográficos.

a) *Culturas.*

En cuanto se fué teniendo suficiente conocimiento de las *culturas primitivas,* se advirtió que había elementos afines entre las de países diferentes en espacio y tiempo. Así, v. gr., uno de los iniciadores de la Etnología comparada, F. Lafiitau, S. J., publica un libro con el título *Moeurs des sauvages Americains comparés aux moeurs des premiers Temps* (1724), en el que, comparando las culturas de los indios norteamericanos con las arcaicas y helénicas, halla semejanzas, de las que deduce el origen eurosiático de aquellos.

Esa constatación fué aumentando en extensión y firmeza con el progreso de la ciencia etnológica, hasta llegar los etnólogos a la unánime aceptación del hecho de su existencia. En lo que no hubo unanimidad, fué en la explicación de este hecho, ya que se fueron sucediendo y aun simultaneando, numerosas teorías más o menos divergentes, comprensibles bajo las

tendencias geográficas, evolucionística, psicológica, sociológica, histórica, según hayan atribuído esa semejanza como factor principal al geográfico, bioevolutivo, psicoevolutivo, sociológico e histórico.

De todas esas tendencias, la más acreditada en lo que llevamos de siglo, ha sido, y sigue siendo, la histórico-cultural, sugerida por Ratzel, iniciada por Frobenius, y Ankermann, organizada por Graebner y desarrollada principalmente por W. Schmidt S. V. D. De ella decía J, Czekanowski en 1935: «El método de semejanzas confirma la exactitud de las tesis de la escuela histórico-cultural como lo demuestran los resultados de S. Klimek (1934) C. Fürer-Haimendorf (934) y W. Milke (1935)» [43]; y más y mejor que las apreciaciones de los etnólogos, favorables, en su mayoría, a lo fundamental del método histórico-cultural, le ha venido recomendando su gran fecundidad eurística, reconocida aun por sus adversarios, la cual, en esa cuantía y forma arguye un fondo de conformidad esencial con la realidad. Pues bien, la escuela histórico-cultural, constatando que, en los pueblos de cultura inferior, existen complejos culturales, «ciclos culturales», dispersos por toda la tierra y que determinados complejos de una región se asemejan en su conjunto y pormenores con otros complejos geográficamente distanciados, cree que esta semejanza se debe a comunidad de origen territorial seguida de dispersión en diferentes épocas y direcciones y, luego, de modificaciones por influjos mutuos más o menos intensos y complicados.

Los sistemas de correlación histórico-geográfico-cultural propuestos por los histórico-culturalistas, se diferencian, conforme a los diversos criterios y su aplicación, pero substancialmente, todos coinciden y se basan en las siguientes realidades:

1.ª Diversos grados de culturas, fundados en el gradual dominio de la naturaleza.

2.ª Esas culturas están informadas por matices técnico-ideológicos, reducibles a tres fundamentales, a saber: totémico, matriarcal y patriarcal, dentro de los cuales se dan modalidades variadas y complicadas por mezclas e influjos mutuos.

3.ª La distribución geográfica de esos grados y matices es tal que: existen en todos los continentes, excepto en el europeo, culturalmente tan evolucionado; en Asia están representados todos los fundamentales; tanto en Asia como en el resto del orbe, donde existen, las más primitivas están como arrinconadas, englobadas, si no asimiladas, por las más evolucionadas.

4.ª La completa coincidencia somatológica, ideológica y tecnológica,

43. Czekanowski J., *L'Anthropologie*, 1935, t. 45, pág. 589.

hasta en detalles típicos minuciosos, entre culturas primitivas territorialmente incomunicadas entre sí, desde tiempo inmemorial, no parece poder explicarse por convergencia biológica y, menos aún, por una hologénesis puramente apriorística.

Ahora bien, supuesto ese origen histórico-geográfico de las culturas, el conjunto de los datos vuelve a apuntar convergentemente hacia Asia como foco originario, del que se difundieron a los demás continentes en oleadas sucesivas iniciadas por las más rudimentarias.

b) *Idiomas.*

Los varios miles de idiomas hablados hoy por el género humano los empezó a correlacionar científicamente, a fines del siglo XVIII, el español Lorenzo Hervás y Panduro, antiguo miembro de la entonces suprimida Compañía de Jesús, mediante una serie de obras publicadas a partir de la titulada *Catálogo delle lingue consciute e notizia delle loro affinità et diversità* (Cesena, 1784), la cual, a juicio de C. Tagliavini [44] es «obra que bajo muchos aspectos, puede considerarse como el primer escrito serio comprensivo de todas las lenguas del globo». A ella añadió en los años subsiguientes el mismo autor otras complementarias, y P. S. Pallas (de 1786 a 1789) la titulada *Linguarum totius orbis comparativa Augustissimae cura collecta,* constituída por 285 palabras traducidas en 51 lenguas europeas, 140 asiáticas y muchas africanas y americanas, por obra de varios eruditos patrocinados por Catalina II, conforme se lo había sugerido a su antecesor Pedro el Grande, el científico y filósofo Leibniz, quien, por su cuenta, publicó una *Brevis designatio meditationum de originibus gentium ductis potissimum ex indice linguarum.*

Con esas publicaciones, aquellos sabios, comprendiendo la trascendental potencia significativa entrañada en los idiomas actuales, para deducir el pasado del género humano, abrieron camino a las investigaciones que, con luminosidad creciente, a lo largo de los siglos XIX y XX, han ido esclareciendo las correlaciones estructurales y genéticas de las lenguas humanas. Ahora bien, pese a la inmensa y, aparentemente, inconciliable multiplicidad de tan numerosos sistemas de expresión, con ese conocimiento ha ido creciendo la verosimilitud de la estirpe monofilética de todos ellos, como ya lo entrevió, a fines del siglo XVIII Hervás y Panduro y lo proclamó, a principios del XIX, W. von Humboldt, en los siguientes términos: «Por más aisladas que puedan parecer, a primera vista, ciertas lenguas, por singulares que sean sus caprichos y sus particularidades, todas ellas tienen una analogía entre sí, y sus relaciones se descubren con más facilidad a medida

44. Tagliavini, *Enciclopedia italiana,* voz «Linguística», vol. XXI, pág. 209.

que la historia filosófica de las naciones y el estudio de las lenguas caminan hacia su perfección» [45].

Paso a paso se han ido averiguando:

1) Entre las lenguas diversas, correlaciones de amplios grupos uraloaltaico, y el ugrofínico en Eurasia; el camítico y el bantú-sudánico en Africa; el maláyico y polinésico en Oceanía.

2) Entre esos grupos, afinidades profundas, indicadoras ciertas de un origen común remoto y aunadoras de ellos en grupos más amplios aún, tales como el indoeuropeo - ugrofínico el indochino - malayo - polinésico, el hoka norteamericano.

3) Entre las lenguas de pueblos primitivos, situados en diversos continentes, congruencias estructurales, fonológicas y culturales, siendo muy de notar «un hecho, en apariencia extraño, es a saber, la afinidad de lenguajes geográficamente remotos mayor, tal vez, que entre idiomas vecinos» [46]. Así es como se ha ido acentuando en proporción diretamente proporcional al conocimiento de las lenguas del universo, la idea del origen monogenésico de todas ellas, insinuado ya a principios del pasado siglo por W. von Humboldt, y decididamente formulado a principios del presente por Trombetti, con la adhesión de otros lingüistas, de los que C. Tagkiavini afirma lo siguiente: «Se llega así, a través de una rica serie de investigaciones particulares, a restringir cada vez más, el número de los grandes grupos lingüísticos A pesar de las dudas de algunos glosólogos, la lingüística general comparada se encamina hacia esa meta, como lo reconoció C. C. Uhlembeck en el discurso de apertura del Primer Congreso Internacional de Lingüistas en 1928 (Cfr. *Actes du premier Congres International des Linguistes a la Haya*, 1928, Leidan a. a., p. 72 sgts.). Se puede, pues, admitir que la solución monogenista, sin haber sido científicamente probada por Trombetti, es, no sólo posible, sino bastante probable, y no se puede excluir la posibilidad de que, en el futuro, sea científicamente probada» [47].

Ahora bien, de esa probable unidad originaria histórica de las lenguas humanas actuales, deducida de sus caracteres y adjuntos intrínsecos y extrínsecos, e **inexplicable hologenésicamente,** se deduce con la misma probabilidad, su unidad originaria geográfica, o sea, su provenencia a partir de un centro geográfico, siendo precisamente Asia a la que nuevamente parecen designar como tal las circunstancias de su distribución territorial.

Efectivamente, las lenguas extraasiáticas, unas tienen su análoga en

45. Según Klaprroth en *Asia polyglota*, pág. 6.
46. Assirelli O., *Questioni di Paleontologia umana e linguistica*, «Scientia», 1, VII-IX, 1945, pág. 41.
47. Tagliavini, *Enciclopedia italiana*, vol. XXI voz «lingue», pág. 206.

Asia, otras en regiones (continente, islas) incomunicables entre sí y comunicables con el continente asiático, como si de él hubieran emigrado en direcciones divergentes a esos diversos territorios, donde evolucionaron en sentidos también diferentes, aunque conservando todavía rastros de su fondo común.

En concreto, desde los tiempos prehistóricos: las lenguas *indoeuropeas* se hablan desde la India, a través del Irán, Turquestán y Asia Menor, por toda Europa hasta sus confines atlánticos; las *semíticas* se extienden desde Mesopotamia por Siria-Palestina, Arabia, Egipto, Etiopía y Africa septentrional; la rama de las *camíticas* continúa el tronco semítico-camítico desde los confines del Mar Rojo, por toda el Africa septentrional, hasta las Canarias; las *ugro-fínicas* irradian desde el NO. asiático en continuación por el N. de Rusia hasta Finlandia-Estonia y, en salto, hasta Hungría; las *turco-mogólicas* se ramifican desde las llanuras y mesetas centroasiáticas en todas direcciones por Siberia y Turquestán hasta el Asia Menor, y por las vertientes del Himalaya; las *paleoasiáticas* septrionales cubren la zona glacial que, desde el NE. de Asia, a través de Alaska y Canadá llegan hasta Groenlandia; de las *mesopotámico-minorasiáticas* parece provino la etrusca, y de las caucásicas tal vez la vasca, que, de todos modos, brotó de un tronco más o menos directamente asiático; las *malayo-polinésicas* se han difundido desde Indonesia, por el Pacífico, a Filipinas, Formosa, Melanesia, Micronesia, Polinesia, hasta Nueva Zelanda, emigrando además, por el Indico, a Madagascar; las *australianas* presentan ciertas afinidades con algunas de las *austroasiáticas*, salpicadas por el Indostán, Hymalaya, Anám, Birmania y Malaca; entre las *centroafricanas, americanas, oceano-pacíficas* y algunas *asiáticas*, se dan elementos comunes explicables difícilmente por mera convergencia, y fácilmente por origen común asiático; finalmente es muy de notar la existencia en Asia, principalmente en su periferia meridional o en rincones montañosos inaccesibles del interior, de numerosos idiomas con carácter arcaico original, comprensibles, genéricamente, bajo la denominación de *paleoasiáticas del SO.* (mesopotámico-minorasiáticas, caucásicas) *paleoasiáticas del Sur* (dravinianas, indostánicas, burusaski del NO. de la India) *paleoasiáticas del SE.* (austroasiáticas, lati de Yunpan-Tonkín) y *paleoasiáticas del NE.*

Todo el conjunto lingüístico indica, pues, que Asia ha sido el foco de las lenguas habladas por la humanidad actual. ¿Lo fué directo o lo fué reflejo? Esta pregunta sólo tras el examen de los indicios prehistóricos podremos intentar responderla; con los históricos, que acabamos de exponer, únicamente podemos aspirar a la afirmación bien fundada de que, de uno o de otro modo, *el continente asiático ha sido el punto de partida de los pueblos actualmente dispersos por las demás tierras del orbe.*

Diseñemos su modo más verosímil.

CONCLUSION DE CONJUNTO.

El examen de las circunstancias geográficas relativas a las razas, culturas y lenguas humanas, nos ha hecho ver que la hipótesis más satisfactoria para explicar esas circunstancias es la del origen asiático de la humanidad actual. Más determinada y concretamente daría razón de tales circunstancias el siguiente proceso:

Durante tiempos remotos de la Prehistoria, vivía en el territorio asiático índico-pacífico una humanidad de tipo pre-australianiforme, cultura paleolítica y lengua arcaica, que, a través de la entonces prolongación indomalásica, se corrió hacia Australia, donde quedó aislada al convertirse en archipiélago la región malásica, así como núcleos dispersos a lo largo de esa ruta y de su primitivo territorio asiático, o sea, por Indostán, Celán, Malaca y Malasia misma. De esa primitiva humanidad pre-australianiforme derivaron, directa o indirectamente: la pigmeica (negrita, negrilla, bosquimana), que se extendió hacia Oceanía y Africa, la dravidiana, que llegó a predominar en la India-Indochina, de donde partieron, hacia Oceanía la variedad melanesia, y hacia Africa la negra, donde fueron arrinconando a sus precursoras en territorios indeseables.

Entre tanto se había separado de la estirpe preaustralianiforme, o de alguna de sus ramas, hacia las regiones del Este y centro asiático, y en ellas se había modelado, una modalidad que podemos llamar premogol-auropeiforme, morfológicamente situada sobre la negriforme y bajo las mogoliforme y europeiforme, la cual por el NE. pasó a América en diversas oleadas, por el SE. invadió Indochina y Malasia, de donde, más tarde, una de sus modalidades emigró a la Polinesia y otra a Madagascar; por el Oeste, fué descendiendo de las alturas centroasiáticas a los valles y planicies del SO. asiático, donde evolucionó cultural y racialmente en sentido europeiforme, irradiando desde allí hacia Irán, India, Asia Menor-Cáucaso, Africa septentrional, Europa entera y, bordeando por la planicie siberiana, los montes Altai, Sayansk y Yablonoy, hasta Manchuria, Corea, Japón (ainús), mientras que la modalidad promogol-europeiforme, remanente en las mesetas centroasiáticas, progresivamente mogoliforme, multiplicándose, inundaba las regiones de China y Japón, Corea y Manchuria, así como las llanuras siberianas, regiones de las que desalojó a sus anteriores ocupantes, no sin antes mezclarse más o menos con ellos.

En esquema

- **Australianiforme**
- *Preaustralianiforme*
  - **Negriforme**
    - Pigmeica
      - Negrita
      - Negrilla
      - Bosquímana
    - Draviniana
      - Melanésica
      - Negra
  - **Pre - mogol - europeiforme**
    - Europeiforme
    - Polinésica
    - Mogoliforme

Según esto, tendríamos que, dentro del continente asiático, los territorios directamente originarios de la Humanidad histórica primitiva serían los del SE. o sea, India-Indochina-Indonesia; los de la australianiforme y negriforme, esos mismos; los de la mogoliforme, los del Centro y Este; y los de la europeiforme, los del Oeste y Suroeste.

Naturalmente que no todo está claro en esta genealogía raciológico-topológica; pero no **vemos otra más razonable,** A continuación, veremos si los datos referentes a la humanidad prehistórica, la confirman, aclaran y complementan, sobre todo en la cuestión suprema tras la que vamos: *el territorio originario de la primitiva humanidad*, es decir, el punto donde apareció el hombre sobre la tierra.

PARTE SEGUNDA

Origen topológico del Hombre en la Humanidad prehistórica

Orientación preliminar.

¿Por dónde rastrear, naturalísticamente, la procedencia topológica de la Humanidad prehistórica?

Desde luego se han de tener presentes los datos suministrados por la Geología referentes a la cronología, habitabilidad e intercomunicabilidad de las tierras en la época de la aparición humana. Pero con esto no habremos determinado sino el posible escenario de esta aparición, no el punto concreto y efectivo de la aparición misma. En orden al descubrimiento de éste, no disponemos, tratándose del hombre prehistórico, sino de dos clases de indicios: primera y principal, los relativos al origen geográfico de su organismo; segunda y complementaria, los relativos al origen geográfico de su actividad tecnológica racional. Examinémoslos con esa mira, denominando a los primeros *geográfico-somatológicos* y a los segundos *geográfico-tecnológicos*.

INDICIOS GEOGRAFICO-SOMATOLOGICOS

A) EXPOSICION.

Los restos somáticos de la humanidad prehistórica, que nos son conocidos actualmente, aunque proporcionalmente escasos, bastan para hacernos ver que aquella constaba de formas más diversas y numerosas que las de la humanidad histórica, todas ellas sin embargo, son comprensibles bajo las genéricas siguientes: *Sapiens, Neanderthal, Mauer, Pithecanthropus.*

Recordemos sinópticamente los adjuntos topológico-cronológicos más significativos de estos restos, con vistas a su posible origen territorial.

Al *H. sapiens* fossilis, le hallamos: en los *comienzos del Holoceno* difundido por los grandes países del orbe entonces habitables, o sea, Europa, Africa, Asia, Insulindia, Australia y ambas Américas; a *fines del Pleistoceno,* o sea, durante el último glaciar, ciertamente en Europa meridional, central y occidental, Africa septentrional, oriental y meridional, Asia sudoccidental y oriental, y Oceanía insulíndica, dudosamente en Australia y América; durante el *último período interglaciar,* ciertamente en Francia, dudosamente en Italia, Polonia, Africa meridional; *durante el Pleistoceno medio,* ciertamente en Inglaterra y dudosamente en Africa meridional; durante el *Pleistoceno inferior,* dudosamente en Francia.

La raza de *Piltdown,* fundamentalmente *Sapiens* y desconcertante por su mandíbula simiana, era atribuída al Pleistoceno inferior. Descartado su aspecto simiano por los estudios de Oakley, le Gros Clark y Weinert, podía considerarse como forma *Sapiens*: Su antigüedad quedaba fechada en el Pleistoceno superior. Pero últimamente también estos restos se han demostrado falsificados. Todo era falso en Piltdown [48].

El *H. Neanderthalensis* ha sido encontrado *a lo largo del período Riss-Würm,* en Europa central y meridional y Asia sudoccidental hasta el Uzbekistán; hacia el *fin del Pleistoceno* en Indonesia; a *comienzos del Holoceno,* en Africa oriental y meridional.

La forma de *Mauer,* pertenece al *Pleistoceno inferior, o medio,* de Alemania y de Africa, si bien se ha de tener en cuenta la inseguridad de la calificación antropológica y cronológica del ejemplar sudafricano.

El *Pithecanthropus* yacía en el *Pleistoceno inferior* (probablemente) y *medio,* de China y Java.

48. J. S. Weiner, K. P. Oakley, W. E. Le Gros Clark, *The solution of the Piltdown problem.* Bull. of the British M. (N. H.) Gelogy, v. 2, n.º 3, London, 1953, Otro informe de los mismos autores a la Sociedad geológica de Londres (junio, 1954), ha puesto de manifiesto que también los restos humanos y demás estaban falsificados. Véase, p. e., Pitevau J., *Tout était faux à Piltdown.* «La Nature» (enero, 1955), 30-31.

B) INTERPRETACION.

Los datos, como puede apreciarse, disminuyen en cantidad y seguridad, proporcionalmente a su antigüedad hasta un grado tal, precisamente en la época presumible de la aparición del hombre, que nuestra mente queda como en suspenso e indecisa ante tan escasas e inseguras informaciones somatológicas respecto a la región en que el hombre apareció. Sólo mediante el cotejo complexivo de todas ellas entre sí, y por las sugeridas por los primates fósiles humaniformes, a la luz de las leyes biológicas evolutivas, se ha logrado coordinarlas en hipótesis genealógico-geográficas, más o menos admisibles. Por nuestra parte presentamos las dos que exponemos a continuación.

Recuérdese lo que dijimos en otra ocasión, a propósito del *Sinanthropus p.* después de describir sus restos óseos «*Abarcando sinópticamente,* desde el punto de vista antropológico, los caracteres físicos del Sinantropo, tal como nos los atestiguan sus examinadores presenciales, D. Blak, T. de Chardin y F. Weidenreich, vemos que unos son abiertamente humanos de tipo moderno general, otros de tipo humano mogólico, otros de tipo humano primitivo, otros de tipo antropoideo, otros de tipo peculiar» [49]; y también, lo dicho después de presentar los del *Pithecanthropus*: «Los restos de Sangirán han acentuado, asimismo, la tendencia, manifiesta ya desde el comienzo del descubrimiento de los del *Sinanthropus,* a identificar, al menos específicamente, a éste con el *Pithecanthropus*» [50].

Tendríamos, según esto, durante la primera mitad del Pleistoceno, en China e Indonesia ciertamente, y en Indochina y la India verosímilmente, un tipo francamente humano por un extremo (sinantrópico) y dudosamente por el otro (pitecantrópico), que, sin pertenecer a ninguno de los troncos raciales prehistóricos, e históricos subsiguientes, poseía caracteres de todos ellos en forma fundamentalmente apta para originarles por ulterior diferenciación, que se habría verificado del modo siguiente a grandes rasgos:

De una forma humana, entre sinantrópica y pitecantrópica, existente a comienzos del Pleistoceno en las regiones índico-pacíficas de Asia-Oceanía, se fueron diferenciando hacia el Sur (dirección pitecantrópica) y dispersándose hacia países cálidos y templados, donde continuaron su diferenciación, las modalidades pitecantrópica (Insulindia), mauerantrópica (Europa interglaciar, ¿Africa?), neandertálica (Insulindia, India, Palestina, Europa interglaciar, Africa), australiánica (India, Ceilán, Indochina, Indonesia, Australia), pigmeica (India, Adamán, Malaca, Filipinas, Africa), nigrítica (India, Melanesia, Africa) y hacia países fríos y templados (dirección sinantrópica), las modalidades sinantrópica (China), pre-mogol-euro-

49. Miscelánea Comillas, V, 1946, págs. 216-217.
50. Ibid., pág. 224.

péica (China, Tibet-Mongolia), de la que brotaron las variedades prehistóricas protoeuropeicas (Asia sudoccidental, Africa oriental y septentrional, Europa) y proto-mogólicas (América del N. y del Sur, Indochina, Indonesia), originándose de ella la europeica y mogólica históricas.

Suponemos un tipo inferior al sinantrópico y pitecantrópico, porque estos, junto a los caracteres ambiguos, poseían otros ya claramente orientados en sentido divergente e irreversible, a lo que parece, conforme a las leyes biológicas de la evolución, de modo que Teilhard de Chardin afirmaba en 1951: «hasta nueva orden, y en contra de la opinión del llorado Dr. Weidenreich, persisto en creer que el grupo Pithecantro-Sinantropo, representaba, cual borde pacífico de Asia, una hoja marginal estrecha de la que nada salió, ni siquiera el Hombre de Wadjak y los Australianos» [51].

Además, adelantamos la existencia de ese tipo al comienzo del Pleistoceno, por lo menos, para dar tiempo normal al proceso evolutivo, antes diseñado, originador de las ramas primitivas humanas a partir de esa estirpe.

Aun con estas suposiciones, por razonables que sean (y aun estando cronológicamente apoyadas por la existencia de rastros culturales anteriores a los de Chou-Kou-Tien), contra la genealogía humana a partir de una estirpe sinantrópica y pitecantrópica surge esta gran dificultad: la existencia del tipo europeiforme en el Occidente europeo durante el Pleistoceno medio ciertamente (Swanscombe) y, durante el inferior, verosímilmente (La Denise). Los demás tipos humanos prehistóricos, o sea, pitecantrópico-sinantrópico, mauerantrópico, neandertálico, así como los históricos australianiforme, negriforme y el mismo mogoliforme, admiten una razonable derivabilidad, por su conjunto morfológico-cronológico-topológico, a partir del supuesto precursor del sinantrópico-pitecantrópico. En cambio, la procedencia se hace muy difícilmente comprensible, bajo ese triple punto de vista, tratándose del europeiforme, tan apartado en la forma y en el espacio, como próximo en el tiempo, respecto a dicha estirpe del Extremo Oriente, de suerte que aquel apartamiento parece inconciliable con esta proximidad.

Por otro lado esa triple dificultad parece desaparecer, o al menos, aminorarse considerablemente, tratándose de los *Australopitecinos,* morfológicamente orientados en sentido sapientiforme, topológicamente situados al sur de Africa y cronológicamente inferopleistocénicos, en parte; por eso, luego de su reciente descubrimiento, numerosos antropólogos han ido adoptando la hipótesis del origen africano del hombre a partir de una estirpe australopitecoide, origen que cabría idear conforme al proceso geográfico-morfológico siguiente:

La estirpe australopitecina, habiendo pasado, a fines del Pleistoceno,

51. *L'Anthropologie,* 1951, pág. 548.

del Africa meridional-oriental al Asia sudoccidental, de allí, plenamente humanizada, se habría ido difundiendo hacia Europa, Asia-Indonesia y la misma Africa, en formas primitivamente algo indecisas, posteriormente diferenciadas en distintas direcciones progresivas o regresivas, originadoras de las diversas modalidades humanas prehistóricas.

Así hallarían una explicación razonable los hechos siguientes, tan trascendentales como, de otro modo, difícilmente inteligibles, referentes a las primitivas formas humanas prehistóricas, a saber: la existencia protopleistocénica del tipo mauerantrópico en Sudáfrica y en Europa; la gran antigüedad de la variedad européica en Europa, en Asia Sudoccidental (Hotú) y posiblemente en Africa oriental; el relieve de los caracteres sapientiformes en el tipo neandertálico primitivo, particularmnete en los de Asia Sudoccidental y hasta en el lejano y antiquísimo sinantrópico.

Tendríamos que las diversas modalidades humanas fundamentales se originaron, según la primera hipótesis, por diferenciación divergente de caracteres indiferenciadamente contenidos ya en la estirpe sinantrópica y según la segunda por ampliación progresiva respecto a las modalidades sapientiformes y por desviación regresiva respecto a las simianiformes. El día en que se confirmara indubitablemente la antigüedad protopleistocénica del tipo europeiforme de La Denise, cabría idear una genealogía antropológica a partir de Europa por ramificación progresiva de este tipo en las demás modalidades humanas europeiformes y por desfiguración degenerativa en las demás. Pero, aun entonces, se opondrían a tal idea las dificultades siguientes: el sentido simianiforme de algunas de tales degeneraciones, varias de ellas coetáneas de las de Europa y situadas en regiones remotísimas de ella, por lo que no bastando para explicar estos hechos la mera convergencia, habría que suponer un ancestral común a ambos en el Plioceno.

Por otro lado, a la suposición de dos estirpes diversas, sin tronco común, una sapientiforme y otra simianiforme, progenitoras respectivamente, de las formas sapientiformes y simianiformes, se opone la combinación de los caracteres de ambas en formas humanas tan antiguas como la sinantrópica, mauerantrópica y neandertalense primitiva.

C) DEDUCCION.

Dos son, pues, las orientaciones fundamentales apuntadas por los datos prehistóricos geográfico-somatológicos, hoy conocidos, respecto al origen territorial del hombre, a saber:

1.ª El *Sudeste Asiático* o regiones índico-pacíficas de Asia, ampliamente convergentes y colindantes con las indonésicas de Oceanía.

2.ª El *Sudoeste Asiático* en prolongación del Africa oriental-meridional.

Ciertamente que estas dos orientaciones están obscurecidas por extensas y profundas lagunas topológicas, debido a la exigua y deficiente documentación que poseemos actualmente sobre la primitiva humanidad prehistórica bajo el aspecto somatológico.

Veamos, a continuación, si añaden algún esclarecimiento los datos prehistórico-tecnológicos.

INDICIOS GEOGRAFICO TECNOLOGICOS

En Europa.

Una vez que Boucher de Perthes logró imponer la idea de la auténtica antigüedad «antediluviana» de las piezas líticas descubiertas por él, se inició, inmediatamente, en Europa, comenzando por Francia, una activa búsqueda y exploración de estaciones prehistóricas, sobre todo cavernarias, que, continuada con creciente perfección técnica hasta nuestros días, a la par del conocimiento también progresivo de la Geología y Paleontología del Pleistoceno, han permitido formarse una idea esencial de las manifestaciones culturales del hombre durante aquel período geológico.

Esas manifestaciones las distribuyeron los prehistoriadores de la segunda mitad del siglo pasado, principalmente G. de Mortillet, en la serie de culturas denominadas por el orden de su sucesión cronológica, Chellense, Acheuliense, Mousteriense, Aurignaciense, Solutrense, Magdaleniense, a las que los prehistoriadores del siglo actual, siguiendo a Breuil, han añadido las designadas con los nombres de Clactoniense, Tayaciense, Levalloisiense, Micoquiense, Capsiense. Estas y aquellas, en conjunto, constituyen el Paleolítico, que se encuadra en el período geológico Pleistoceno.

Las circunstancias culturales más significativas en orden a los orígenes europeos del hombre, son las siguientes:

1) Se puede dar por segura la existencia de instrumentos líticos, o sea, de objetos de piedra, intencionada y racionalmente labrados, para instrumentos manuales, en Europa occidental (Francia y países circunvecinos), ya a comienzos del Pleistoceno; particular garantía de esa antigüedad protopleistocénica ofrecen los restos abbevillenses hallados en la terraza siciliense de la costa portuguesa (80-100 m.), correspondientes al Günz; de parecida o mayor antigüedad serían los de Forest-bed de Cromer (en Inglaterra).

2) Esos instrumentos de piedra, manifestaciones culturales las más primitivas conocidas hoy en Europa, están muy toscamente labrados.

3) También de entonces, aparecen rastros de fuego artificial.

4) Etapa tras etapa, en esas mismas regiones, la artefacción de instrumentos líticos se fué verificando por técnicas cada vez más variadas, ingeniosas, hábiles y estéticas.

5) De la elaboración y empleo de instrumentos de hueso, cuerno y marfil no hay indicios hasta el Paleolítico medio, o sea, ya en la cuarta parte final del Pleistoceno.

6) Tampoco se conocen manifestaciones de carácter funerario o religioso hasta esa época, y la elaboración artística, pretendida como tal, en los instrumentos o en objetos predominantemente estéticos, no aparece abierta y decididamente hasta el Paleolítico superior, o sea, al final del Pleistoceno, alcanzando entonces gran elevación, de la que decae posteriormente.

7) Entre las tendencias técnicas, en el labrado de los instrumentos líticos, ya desde los comienzos se empezaron a manifestar dos tendencias predominantes la del hacha de mano en las culturas Chellense y Acheuliense, y la de las lascas predominante en las culturas Clatoniense, Tayaciense y Levalloisiense, orientaciones que vinieron a confluir en las industrias Micoquiense y Mousteriense y a refundirse refinadas en la Aurignaciense, Solutrense y Magdaleniense.

Antes de la distinción tecnológica y de la situación cronológico-topológica de las culturas Clactoniense, Tayaciense y Levalloisiense, los prehistoriadores habían dispuesto una serie monofilética sucesiva (clasificación Mortillet). A partir de 1929, Breuil [52] propuso la genealogía tecnológica difilética que acabamos de indicar, concibiendo dos «filums» tecnológicos de las primeras industrias europeas, simultánea y paralelamente evolucionados. He aquí cómo condensa Bordes la idea de Breuil: «El phylum de las industrias de bifaces comenzaría a partir del Günz-Mindel con el Abbevilliense; se continuaría en el Mindel-Riss después de haber desaparecido de nuestras regiones en el Mindel, por el Acheuliense antiguo y medio; el Acheuliense superior aparecería en el Riss y se desarrollaría durante el Riss-Würm. El phylum de las industrias de lascas, es doble y comprendería por una parte el Clactoniense iniciado en el Günz-Mindel, el Clactoniense medio de Clacton y el Clactoniense evolucionado de Hig-Lodge en el Mindel-Riss, así como el Tayaciense inferior de la Micoque; en el Riss-Würm, se situarían los Tayacienses inferior y superior de la Micoque, comprendiendo por otro lado, al fin del Mindel-Riss, al Levalloisiense I y II, en el Riss al Levalloisiense IIIa y en el Riss-Würm al Levalloisiense IIIb y IV, mientras que el Levalloisiense V, mezclado con bifa-

52. Breuil H., *La Prehistoire*, «Rev. des Cours et Conferences», 30-XII-1929, pág. 10.

ces, el VI con pocos bifaces y el VII sin bifaces, ocuparían el comienzo del Würm» [53].

Bordes mismo, por su parte, concibe el brote y desarrollo de todas esas culturas líticas, a modo de enmarañado matorral. He aquí cómo se expresa: «Es probable que la evolución *de las industrias* no siguió el simple esquema lineal admitido hasta 1930, ni el doble esquema, igualmente lineal, admitido desde entonces... «su evolución» presenta un aspecto enzarzado (que parece haber sido también, con o sin relaciones entre ambos fenómenos, el de la evolución física de la humanidad), enzarzamiento que tenderá, sin duda, a complicarse a medida que progresen nuestros conocimientos» ya que, en resumidas cuentas, las diversas industrias humanas líticas fueron el producto de tres factores principales, más o menos entrecruzados y variables: la necesidad ocasional de tal o cual forma de instrumento, las cualidades de la materia empleada y la tradición técnica» [54].

8) Sin embargo, el que desconozcamos los pormenores del desarrollo genealógico de las culturas prehistóricas europeas, no quita el que nos consten, ya las líneas directrices del mismo, en el caso concreto de Europa, indicándonos sus comienzos, diferenciaciones, perfeccionamientos, alternativas y mutuos influjos, constitutivos en conjunto de las diversas modalidades culturales a lo largo del Pleistoceno, permitiéndonos deducir la posibilidad de su formación dentro de la misma Europa. Después de haber presentado los distintos continentes, nos cercioraremos del posible influjo de éstas en el origen y evolución de aquéllas, sobre todo respecto a dos momenta iniciales fundamentales: el del Paleolítico inferior y el del Paleolítico superior.

Conclusión antropogeográfica.

De los anteriores datos relativos a las culturas prehistóricas se deduce, evidentemente, que el «homo faber» o sea, el hombre racional, existía ya en la Europa occidental-meridional templada (incluso en Gran Bretaña) desde los comienzos del Pleistoceno por lo menos, y que en ella persistió y prosperó durante el Pleistoceno entero, sobre todo en los períodos interglaciares y en el último glacial.

Lo que acerca de estas modalidades humanas, en concreto, sabemos actualmente es lo siguiente:

1) Los escasísimos restos somáticos, hasta hoy descubiertos, anterio-

53. Bordes F., *L'evolution buissonnante des industries en Europe Occidentale.* Considerations théoriques sur le Paléolithique ancien e moyen. «L'Anthropologie», 1951, t. 54, pág. 398.
54. Bordes, *ibid.*, pág. 409, 418-419.

res al penúltimo glaciar, parecen insinuar que los ejecutores de las industrias del paleolítico inferior fueron dos tipos humanos, a saber, el de Mauer y el de Swanscombe-Fontéchevade-¿Denise?, dada la contemporaneidad de sus restos óseos con los líticos de esas industrias, y además, su concomitancia local, como en el caso de Swanscombe (Acheulense) y Fontéchevade (Tayaciense).

2) La industria Mousteriense ciertamente fué practicada por el «H. Neanderthalensis» y las del Paleolítico superior por el «H. sapiens» de las razas Cro-Magnon, Chancelade y Grimaldi.

3) Esa sucesión de culturas y razas nos tienta a tenerla por genealógica también, en cuyo caso sería intraeuropea en ambos aspectos, de modo que el H. neanderthalensis habría provenido del H. heidelbergensis, y el H. sapiens del Paleolítico superior, de los del medio e inferior, y lo mismo se diga de sus respectivas culturas. Sin embargo, ni la morfología, ni la samatología ni la tecnología, parecen garantizar tal derivación; más aún, en el caso de la Grimaldiense se impone la idea de su estirpe bosquimanoide extraeuropea, así como la Chanceladense, según algunos autores, tendría afinidades esquimalóidicas y la súbita aparición de las culturas Aurignaciense, Solutrense, Magdaleniense, parece explicarse mejor por oleadas advenedizas provenientes del Oriente Europeo-asiático, dada la distribución geográfica de los restos conocidos de esas culturas, por cuanto ya la inicial Aurignaciense sólo en aspectos accidentales concuerda con la Mousteriense, estando, además, extendida a lo largo de toda la Europa eslávica meridional hasta Siberia y Turkestán, Asia Menor y Palestina, Egipto y Sudáfrica; la subsiguiente, Solutrense, contrasta sorprendentemente con todas las demás por su personalidad en la técnica lítica extendiéndose su área territorial en Europa hasta Rumania-Polonia, por lo menos, con indicios de su existencia en Africa; finalmente la última, Magdaleniense, aunque sobrepuesta a las anteriores y algo influída por ellas, sigue, en lo esencial, orientaciones originales, entre ellas la pictórica y la preferencia de la industria oseo-córnea sobre la lítica, a lo que se agrega su localización europea extramediterránea en dirección NE. que llega a Rusia, de modo que, según se expresa Goury, «cuanto más conocemos el extremo NE., tanto más nos sentimos movidos a concebir allí un foco magdaleniense del que habrían partido las tribus, tras inmensos rebaños de renos, que emigraban hacia nuestras regiones, y así, siendo natural que, en aquellas comarcas, por la abundancia de la cuerna de reno, materia prima por excelencia, se desarrollara considerablemente la industria del hueso, luego, llegados a los países en que el empleo del silex estaba en gran boga, los inmigrantes adoptaron, sí, su uso, pero sin sacar de él tan gran partido como

sus predecesores y conservando todas sus preferencias por su instrumentaje tradicional óseo» [55].

4) En definitiva, los datos culturales, actualmente conocidos por la Prehistoria de Europa, admiten la suposición del origen de sus razas paleolíticas en ese continente, pero más bien inclinan a tenerlas por originarias de otro, que, al menos directamente, no pudo ser otro que Africa o Asia. Veremos, después de exponerlos, si los datos referentes a las culturas prehistóricas de esos continentes confirman y deciden esa orientación.

En Africa.

La investigación prehistórica de Africa, descuidada durante el siglo pasado, se ha verificado con intensidad y extensión crecientes durante el actual, de modo que hoy se tiene un concepto muy aproximado de lo esencial de la prehistoria en los países norteafricanos, egipcio, oriental - africanos, y sudafricano, con importantes orientaciones de la de otros territorios.

Pues bien, he aquí la síntesis de lo averiguado hasta el presente:

En general, se ha comprobado, a lo largo de toda la banda de los territorios norteafricanos, nilóticos, esteafricanos y sudafricanos, correspondencia cronológico-tecnológica con las fases culturales prehistóricas de Europa.

En Africa septentrional (Marruecos, Argelia, Trípoli, Sahara), más habitable (particularmente el Sahara) para vegetales, animales y hombres durante el Pleistoceno y comienzos del Holoceno, que en la actualidad, se ha descubierto un Paleolítico inferior, constituído por los niveles Chellense, y Acheuliense; un Paleolítico medio, consistente en dos modalidades Levalloisienses y Mousterienses evolucionadas hacia una Mousteriense-Solutrense, denominada Ateriense, y un Paleolítico superior, compuesto por un Aurignaciense-Epigravetiense transicional a un Capsiense coetáneo del Solutrense, Magdaleniense y Mesolítico europeos.

Pero para nuestro intento, es particularmente significativo el descubrimiento realizado por C. Arambourg (1948) en Argelia, entre Setif y Constantina, de rastros de industria humana rudimentaria incluída en nivel Villafranquiense, de modo que, de ser auténticos, tendríamos que existía el hombre, en Africa septentrional, ya a fines de la Era Terciaria [56].

En Egipto, partícipe de la mayor habitabilidad del Sahara durante el Pleistoceno, se han hallado, todo a lo largo del Nilo, en sus aluviones y terrazas, abundantes testimonios artificiales de culturas inferopaleolíticas

55. Goury G., *Origine et èvolution de l'homme*, t. I, 1948, págs. 381-382.
56. Arambourg C., *Traces possibles d'une industrie dans un niveau villafranchien de l'Afrique du Nord.*, «Bul. de la Soc. prehis. franc.», 1950, t. 47, páginas 348-350.

(Chellense, Acheuliense), y mesopaleolíticas (Mousterienses), que, al modo de las mismas del Africa septentrional, pasaron luego a la modalidad de carácter microlítico, comprendida con el nombre de Sebiliense, homóloga del Capsiense.

En Abisinia, se ha constatado, también, la existencia de Paleolítico.

En Africa oriental.—Pero donde se han logrado descubrimientos de culturas prehistóricas, verdaderamente impresionantes por su magnitud y antigüedad ha sido en la región africana de los Grandes Lagos.

Véanse la información presentada por la revista inglesa *Nature*, el 15-I-1947, págs. 217-218:

El Pan-African Congress of Prehistory (14-23-I-1947, en Nairobi-Kenya), en una excursión «al río Kariandusi (cerca del lago Elmenteita), inspeccionó lo que, evidentemente, era una factoría de hachas de mano, de tipo acheuliense, y visitó la cueva de Gamble, en el escarpe de Mau, donde se han hallado restos del Hombre aurignaciense. El día 19 de enero se hizo una excursión a la estación acheuliense de Olorgesaille, descubierta por Leakey en 1942, donde los delegados quedaron atónitos al ver centenares de hachas de mano y cuchillas esparcidas sobre los erosionados declives de depósitos lacustres pleistocénicos. Se han abierto allí trincheras que muestran cómo se han sucedido, una tras otra, varias estaciones campamentales sobre una serie de antiguas superficies terrestres (entreveradas de capas lacustres de arcilla). En esos depósitos, se han hallado numerosos instrumentos, grupos de piedras «bolas» y restos del Cinocéfalo *Simopithecus* gigante, del cerdo gigante y de otros mamíferos extinguidos».

Y con fecha más reciente, R. V. en *L'Anthropologie*, 1950, t. 54, pág. 361, después de describir el «Great Rift Valley» y el antiguo lago Kamasia, prosigue: «Una de esas estaciones arqueológicas más célebres es la que la erosión ha dejado al descubierto en Oldoway, 180 kms. al SO. del lago Natron. Una serie de niveles paleolíticos están allí sobrepuestos en un tramo de unos 100 ms. de altura, pertenecientes, principalmente, al Chellense y Acheuliense. En las capas más profundas, donde aparecieron las primeras huellas del hombre bajo la forma de guijarros labrados en hachas de mano unilateralmente retocadas, la fauna es aún del tipo mio-plioceno, con *Chalicotherium, Hipparium, Dinotherium, Mastodon, Pelorovis*, enorme Ovido enlazado con las formas indias, y diversos Girafidos arcaicos, algunos de los cuales persisten hasta el Acheuliense.

También en los sedimentos Kamasianos se ha descubierto, más recientemente, el yacimiento acheuliense de Olorgesaille.

Posteriormente, esos depósitos experimentaron movimientos que terminaron de dar al Rift Valley su aspecto actual y de fallas. Se formaron lagos menos extensos, en particular el de Gemble (que reunía más o menos directamente los lagos Naivacha, Elmenteita, Nakuru), localidad epónima

del «Gambliense», cuyos sedimientos contienen las industrias de la Edad Media de la Piedra del Africa Austral y otras tipológicamente emparentadas con el Capsiense, en que aparece rápidamente la cerámica» [57].

En Africa meridional.—El año 1930, H. Breuil [58] sintetizaba lo averiguado, hasta entonces, sobre la prehistoria sudafricana, del siguiente modo:

«Las civilizaciones sudafricanas, salvo siete u ocho hachas pulimentadas, verdaderamente indígenas y de rocas indígenas, y la civilización de la edad del hierro medieval de Rhodesia, cuya acrópolis más célebre es Zimbawé, todas se refieren a la piedra tallada, siendo sus orígenes tan remotos, probablemente, como en Europa, y prolongándose sus últimas facies hasta un período avanzado del siglo XIX. Entre esos extremos se hallan, en cantidad increíble, hasta aplastante, utensilios más o menos estrechamente comparables a nuestro Paleolítico y Mesolítico europeos o norteafricanos». Según él, habría que distinguir, también allí tres edades paleolíticas: la *Paleolítica inferior,* comprensiva de las culturas de Stellenbosch (Chellense, Clactoniense, Acheuliense) y de Fauresmith (Levalloisiense, Micoquiense); *la Paleolítica media* (Mousteriense) y la *Paleolítica superior* (Smithfieldiense, Wiltoniense).

Posteriormente el general J. C. Smuts [59] pretendió haber hallado civilizaciones anteriores a la Stellenboschiense, retrocedentes hasta el Plioceno. Habiendo ido H. Breuil, invitado por dicho general-presidente de la Unión Sudafricana, durante la segunda Guerra Mundial, a investigar esos y otros yacimientos prehistóricos de las altas terrazas del Vaal River, halló que, en efecto, había artefactos líticos equivalentes a los prechellenses, semejantes a los que poco antes había descubierto en la costa atlántica de Marruecos y en la Sierra de Cintra, de Portugal [60].

También en Mozambique, Rhodesia y Angola se están descubriendo restos de las culturas paleolíticas más antiguas.

En Africa central.—El mismo Breuil establecía en 1948, las siguientes etapas culturales prehistóricas para el Congo: *Paleolítico inferior* con protoabbevilliense, Acheuliense y Kaliniense; *Paleolítico superior* constituido por Djokociense (Solutriforme) Lupembiense (Solutro-levalloisiense) Tschi-

57. Leakey L. B. S. en su obra, *Olduvai gorge.* A report of the evolution of the hand-axe culture in beds. I-IV, Cambridge, Univ. Press, 1951, presenta la sucesión de industrias líticas en Oldoway (SO. del lago Victoria), extendiéndose desde los comienzos del Mindeliense a comienzos del Wurmiense.

58. En una conferencia en el Instituto de Paleontología Humana (París, 15-II-1950) a su regreso del Sur de Africa, donde estuvo once semanas. Cfr. *L'Anthropologie,* 1930, t. 40, págs. 209-223.

59. Malan B. D., *Some problems of the Stone age in South Africa.* Extracto del South African Journal of Science, t. 39, 1943, págs. 71-87.

60. *The Prehistory of Southern Rhodesia.* An Account of the Progress of Research from 1900 to 1946. By Neville Jones. Cambridge, Univ. Press., 1949.

toliense (Solutriforme microlítico), tras el cual aumentan los microlitos y aparecen las puntas neolíticas, la cerámica, los instrumentos pulimentados. Como el resto de Africa, se advierte también aquí una transición más rápida que en Europa del tipo de industrias macrolíticas a las microlíticas.

Conclusión antropogeográfica.

Los datos actualmente conocidos sobre las culturas prehistóricas africanas, comparados con los mismos de las europeas, hacen saltar inmediatamente esta conclusión:

El hombre existe en Africa desde una época ciertamente tan antigua, y posiblemente más antigua, que en Europa.

También parece seguro que en aquellos remotísimos tiempos, estuvo Africa más intensa y densamente poblada que Europa.

Al intentar explicar el origen del sorprendente paralelismo cronológico-cultural, en sus rasgos esenciales, que acabamos de constatar, entre las civilizaciones prehistóricas de Europa Occidental y de Africa entera de punta a cabo, cabe idear tres hipótesis: la de la *convergencia evolutiva*, la de la *intercomunicación* y la de *procedencia geográfica común*.

En el caso de convergencia evolutiva, se habría verificado psicológicamente lo que ocurre biológicamente, es decir: a partir de un estadio rudimentario indiferenciado, se habría producido, en los diversos territorios incomunicados, una sucesión de fases culturales, que, siendo genésicamente independientes, serían morfológicamente semejantes, debido a la unidad fundamental psicológica de los hombres sujetos de ella. Pero esta hipótesis apriorística, aunque justificada por datos muy significativos de concordancias notabilísimas entre culturas primitivas, tanto históricas como prehistóricas, es incapaz de dar razón esencial de las coincidencias con las que, en sus modalidades, magnitud y circunstancias concretas, se han desarrollado las civilizaciones prehistóricas africanas y europeas.

La intercomunicación cultural explicaría satisfactoriamente las coincidencias entre territorios más o menos limítrofes, pero no las existentes, en tan subido grado, entre los extremadamente distanciados, ya intracontinentales ya intercontinentales, agravadas éstas, además por la interposición del Mar Mediterráneo, al menos para las fases más primitivas, (por carencia de navegación) que, son precisamente las más concordantes.

En cambio, la idea de provenencia a partir de un territorio común exterior a ambos continentes, del que habrían irradiado, simultáneamente en oleadas emigratorias, es lógicamente suficiente para dar razón de las orientaciones fundamentales de las culturas prehistóricas en ellos. En ese sentido decía H. Breuil, refiriéndose a las culturas sudafricanas y europeo-occidentales: «Así, pues, tanto por las obras de arte parietal o sobre roca, como por los estadios industriales de las edades líticas, el Sur de Africa

presenta parentescos ciertos con el mundo occidental europeo, sin duda porque olas de humanidades, salidas de países intermediarios, aún no precisados, próximamente al mismo tiempo, llegaron a esos dos cabos del mundo, acaso con algún retraso al del Sur» [61].

Y, claro está, respecto a los continentes europeo y africano, el país intermediario a ambos es el asiático. Veamos, pues, si los datos conocidos sobre la Prehistoria de Asia nos confirman y aclaran esa sugerencia.

En Asia.

El inmenso continente asiático, constituido por territorios tan numerosos como diversos bajo todos los aspectos naturalísticos (configuración y constitución del suelo, clima, flora, fauna, población humana) ha empezado a explorarse bajo el prehistórico, amplia y profundamente en época muy reciente, de modo que, considerado en su conjunto, se puede decir que estamos en los comienzos de dicha exploración, dificultada y, en gran parte interrumpida, por los acontecimientos bélicos de los últimos años. Los resultados más significativos de esas investigaciones, respecto al origen topológico del hombre primitivo, hoy por hoy son los que a continuación condensamos.

Asia sudoccidental.—Entre todos los países del SO asiático han sido los países bíblicos los más solícitamente explorados [62] bajo su aspecto prehistórico, en particular Palestina y Siria, donde se ha descubierto un Paleolítico inferior de niveles culturales geológicamente ambientados como los europeos y tecnológicamente iguales a ellos en lo substancial, si bien algo más adelantados en lo accidental, como lo observó R. Neuville, quien, tratando del Acheullense de Umm-Qatafa [63] atestigua: «La evolución se precipita en el nivel D... Las piezas pequeñas son muy esmeradas... Los instrumentos se perfeccionan también...; muchos de ellos revelan un cuidado mayor de la forma y del retoque, dando, con los buriles y raederas, a esta industria aspectos que, en Europa, no se realizarán hasta el Mousteriense evolucionado y el Paleolítico superior».

También en Arabia se ha encontrado industria Chellense.

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que, fuera de ese paralelismo tecnológico-geológico con las etapas culturales del Paleolítico inferior europeo, no hay un criterio seguro para determinar la máxima antigüedad del hombre en las regiones asiáticas sudoccidentales.

61. *L'Anthropologie*, 1930, t. 40, págs. 222.
62. Para Judea, véase Neuville R., *Le Paléolithique el le Mésolithique du Désert de Judée*. Arch. de l'Inst. de Paléont. Humaine. Memoria 24, Paris, 1951.
63. Neuville R., *L'acheuléen superieur d'Oumm-Qatafa*, «L'Anthropologie», 1931, t. 41, pág. 50.

Asia Occidental y septentrional.—Las escasas y eventuales excavaciones prehistóricas efectuadas en las inmensas regiones de Siberia y Turkestán han revelado la existencia de culturas meso-paleolíticas (Mousteriense) en Uzbekistán, inclusive de un cráneo infantil; suprapaleolítica cerca de Krasnoyarsk, bajo el loess diluvial, arenas y gravas del Yenisey, en la región de Irkutsk, junto al lago Baikal y en las márgenes del río Lena.

Asia meridional.—(India y Birmania), *a*) India. H. L. Movius condensaba así en 1944 los resultados de las investigaciones, llevadas a cabo principalmente por H. de Terra y T. de Chardin, S. J., sobre el NO. de la India:

«Las industrias líticas más antiguas en esa región remontan el segundo período glacial hymaláyico y están constituídas por toscas lascas de cuarcita (industria del *Pre-Soan*). A partir de esta época, se encuentra industria Chellense-Acheuliense, en el segundo interglaciar; Soaniense, desde el tercer glaciar hasta fines del Pleistoceno, industria ésta que sigue la línea técnica Clactoniense-Levalloisiense y produce las típicas «choppers» o hachas de mano unifaciales» [64].

Refiriéndose a toda la India, V. D. Krishnasway [65], opinaba en 1947, que el hombre no aparece allí sino hasta después de la segunda glaciación hymalaya, advirtiendo, además, que esa fecha queda indecisa al no constarnos ciertamente el paralelismo de las glaciaciones hymalayas con las europeas.

Posteriormente se han encontrado restos de culturas inferopaleolíticas abundantes y profundas en el Indostán occidental [66].

b) Birmania. Prolongación geográfica de la India por un lado, y de la Indochina por el otro, presenta, «a priori» grandes posibilidades de población prehistórica. Y, en efecto, lo poco que se ha explorado ha confirmado esa presunción, al descubrirse en las terrazas de Irawdis restos de industrias humanas líticas, perteniendo las más antiguas, a lo que parece, al segundo glaciar pleistocénico, como la pre-soánica de la India, y con la misma inseguridad cronológica [67], constituída por toscas lascas y hachas unifaces (choppers) a partir de cantos rodados.

Asia sudoriental (Indochina).—Aunque ya hace años se tenían indi-

64. Movius H. L., *Early man and pleistocene stratigraphy in southern and eastern Asia.* Papers of th Peabody Museum of american Archaeology and Ethnology. Harward Univ., t. 19, n. 3, 1944.

65. Krishnaswamy V. D., *Stone Age India.* Ancien India. Bull of the archaeol. Survey of India, n. 3, I - 1947, págs. 11-57.

66. Sankalia H. D., Subba Rao B., Joshi R. V., *Studies on the Prehistory of Karnatak,* Bull of Decan Coll. and Research Inst. 1950, págs. 56-83.

67. Terra H. de, Movius H. L. Jr., *Research on Early Man in Burna.* Transactions of the Amer. Philos. Soc. New Series, v. 32, p. III, Filadelfia, 1943.

cios de culturas paleolíticas en Indochina [68], sólo recientemente se ha confirmado y especificado la noticia de ellas.

Ya en 1938 se descubrió, en las terrazas del Alto Perak (Kota Tampang) una estación con industria lítica del tipo inferopaleolítico, constituída predominantemente por unifaces «choppers» y denominada por la localidad del hallazgo *Tampangiense* [69].

Posteriormente (1943-1944), H. R. van Heekeren [70] descubrió, en las graveras del río Mekong, una industria afín a la del Irawadi, particularmente respecto a los «choppers» unifaciales, del Pleistoceno antiguo.

Asia oriental.—Pero los descubrimientos prehistóricos asiáticos más transcendentales a los orígenes topológico, cronológico y somatológico del hombre primitivo, se han verificado en China.

Los iniciaron los misioneros de la Compañía de Jesús, PP. E. Licent y Teilhard de Chardin [71] descubriendo, primeramente (1923) en Mongolia (Sjara-osso-gol) a 55 ms. bajo la superficie del suelo, raederas y puntas microlíticas de cuarcita; y luego (1934-1924), en la región esteparia del *Ordos*, situada entre la muralla china y el arco descrito por el Hoang-Ho internándose en Mongolia hacia el desierto de Gobi, numerosas estaciones culturales (el área arqueológica se extiende unos 30.000 Km^2), yacentes generalmente bajo grandes acumulaciones de arena y loess (hay hogares a 60 ms. de profundidad) que ha suministrado grandes cantidades de instrumentos líticos, labrados en forma de raederas, incisores, puntas, buriles, discos... ya sobre núcleos, ya sobre lascas, con técnica Mousteriense y Aurignaciense a la vez.

Tanto los yacimientos de Sjara-osso-gol, como los del Ordos, yacen en las tierras amarillas «loess» del Pleistoceno superior.

Porteriormente se han hallado, dentro de esas mismas tierras pero a mayor profundidad, en otras regiones del N. de China, instrumentos líticos más torcos, consistentes, predominantemente en guijarros cuarcíticos tallados en forma de choppers [72].

También en el N. de China, a unos 50 Kms. al SO. de Pekín, se encuentra el famoso yacimiento de *Chou-K'ou-Tien*, una caverna con varias localidades en diversos pisos rellenos de materiales geológicos de los que se han extraído: millares de instrumentos líticos labrados torcamente al modo de los europeos del Paleolítico inferior y del Mesolítico; muchos en

68. *L'Anthropologie*, 1926, t. 36, págs. 609-611; *Ibid.*, 1933, t. 43, págs. 33-37.
69. Movius H. L., *Early man and pleistocene stratigrafy in southern and eastern Asia*, Harvard, 1944.
70. Heekeren H. R. van, *Prehistoric Discoveries in Siam*, 1943-1944. Proceedings of the Prehistoric Soc. for, 1948, págs. 24-32.
71. Boule M., Breuil H., Licent E., Teilhard de Chardin, S. J., *Le Paléolitique de la Chine*, Arch. de l'Inst. de Paléont. Humaine. Mem. 4, 1928.
72. Teilhard de Chardin, S. J., *Early Man in China*, Pekín, 1941.

hacha unifacial o cuneiforme (choppers) y sin hacha de mano típica; rudimentarios utensilios de hueso y cuernos; restos de fauna y de hogar en abundancia.

Los más antiguos de los restos, ciertamente humanos, parecen ser los incluidos en las «tierras rojas» de las localidades 9 y 13, localizadas por su fauna y caracteres propios en el segundo glaciar hymaláylco [73].

Aún más antiguos serían, o sea, de fines del Plioceno (*Villafranquiense*) ciertos restos óseos y algunos líticos que H. Breuil tiene por obra artificial humana, hallados en las riberas de un antiguo lago, situado en Nihowan [74].

Según C. C. Yung, el límite plio-pleistocénico sería mejor ponerlo en la cima que en la base del piso de Nihowan y que entonces empezaron a llenarse las cuevas de Chou-K'ou-Tien [75].

Conclusión antropogeográfica.

La exploración prehistórica del inmenso continente asiático, aunque dondequiera que se ha practicado científicamente ha tenido algún éxito feliz, ha logrado especialmente sus aspiraciones en tres puntos: Siria-Palestina, India y China. En esas tres regiones la excavación científica verificada en nuestros días, ha dado con abundantes rastros de la actividad racional rudimentaria del hombre primitivo, certificándonos de la presencia de éste allí ya a comienzos de la primera mitad del período Pleistocénico, dentro de un período cultural equivalente al paleolítico inferior europeo.

Nuevamente, los caracteres arcaicos de sus industrias líticas nos inducen a pensar en Asia como cuna de las civilizaciones que se expandieron por Europa y el continente negro. Sin embargo, es preciso confesar que sabemos todavía demasiado poco para poder sacar conclusiones, siquiera aproximadamente probables a este respecto. Tenemos que esperar, a que, cambiadas las presentes circunstancias de desconfianza internacional, se reanuden otra vez las excavaciones en el suelo de Asia y nos ofrezcan nuevos documentos para esclarecer la cuestión.

Con lo expuesto, creemos abordada la parte principal de nuestro estudio, ya que en Asia confluyen todas las culturas del viejo continente en sus aspectos lingüísticos, tecnológico, y, probablemente, incluso somatológico. Sin embargo, no han faltado algunos autores que han querido poner el origen de la humanidad en otras tierras distintas. Conviene, pues, antes de cerrar este estudio, hacer un breve recorrido por esas teorías, para ver

73. Movius, H. L., *Early man and pleistocene stratigraphy in southern and eastern Asia*, Harvard, 1944.

74. Breuil H., Comunc. al Inst. Franc. de Antr. Ses. del 19-IV-1935. *L'Anthropologie*, 1935, t. 45, pág. 745.

75. *L'Anthropologie*, 1934, t. 53, pág. 145.

en qué datos se apoyan y, si, al menos, pueden darnos alguna luz respecto al origen topológico del Hombre.

Oceanía.—La exploración prehistórica de Oceanía fué iniciada y estimulada por los descubrimientos de Dubois, a fines del siglo pasado, en la isla de Java.

El deseo de comprobar, aclarar y completar los discutidísimos descubrimientos del *Pithecanthropus,* ha sostenido desde entonces la investigación de aquel suelo, por una serie de paleontólogos [76] que han llegado a la conclusión de que el hombre racional, fabricador y utilizador de los instrumentos líticos tallados (lascas, hachas unifaces) había llegado a aquella isla hacia mediados del Pleistoceno, por lo menos, procedente de la próxima región peninsular del Asia sudoriental.

También se ha pretendido repetidas veces, la antigüedad pleistocénica para algunos restos humanos de Australia (cráneos de Talgai, Cohuna, Keilor, etc.) e instrumentos líticos [77], pero ninguno de ellos parece sobrepasar, con seguridad, la holocénica primitiva.

En cambio, parece muy probable que las Célebes estuvieron pobladas por el hombre ya en el Pleistoceno, a juzgar por los instrumentos Paleolíticos recientemente descubiertos allí [78], asociados a restos de vertebrados procedentes de Asia, morfológicamente afines a los de Sangirán. Probablemente esta inmigración se verificó directamente, no a partir de esta isla, sino del sudeste asiático, por puentes terrestres en la dirección de Formosa y Filipinas.

Esto es en conjunto lo que sabemos de Oceanía. A primera vista salta lo insuficiente de los datos, y la tendencia de sus descubridores a poner fuera de ella el origen de sus culturas líticas. Lógicamente aparece Asia, como único centro viable para punto de partida de esas civilizaciones oceánicas. Sin embargo las teorías del noruego Thor Heyerdahl y su audaz viaje con la balsa «Kon-Tiki», no permiten descartar por completo el origen americano para los habitantes de Polinesia.

Estudiaremos, pues, lo referente a los orígenes del hombre americano, para sacar las conclusiones definitivas acerca del posible origen asiático de la humanidad.

América del Sur.—Bien sabido es que el paleontólogo argentino Flo-

76. Terra H. de, *Pleistocene Geology and Early Man in Java,* Trans. Amer. phil. Soc. Filadelfia (p. s.), 32 (3), págs. 437-464, pls. 34-35.

77. Cfr. Mahony D., *The problem of the antquity of Man in Australia.* Memoirs of the Nat. Mus. Melbourne, n. 13, 1943, págs. 7-56.
Wunderly J., *The Keilor fossil Skull:* anatomical description. *Ibid.* págs. 57-70.
Adam W., *The Keilor fossil Skull:* palate an upper dental-arch. *Ibid.* págs. 71-78.
Mahony D., *The Keilor fossil Skull:* geological evidence of antiquity. *Ibid.* págs. 79-82.

78. Heekeren H. R. van, *Early Man and fossil Vertebrates on the Island of Célebes,* «Nature», 22-III-1949, pág. 492.

rentino Ameghino, a fines del siglo pasado, pretendió hacer de la región pampense-rioplatense sudamericana el país originario del género humano por evolución de especies simianas asímismo indígenas, llegando a idear (1884) un árbol genealógico, cuya raíz, eoceno-oligocénica constituída por simios infraplatirrinos a los que denominaba *Hommuncúlidos*, habría brotado en el Mioceno un tronco antropomórfico, *Tetraprotomo*, éste al *Triprotomo*, éste al *Diprothomo*, éste a su vez al *Prothomo* y éste, finalmente, ya en el Plioceno, al *Homo* u hombre propiamente tal: troncos originadores, a su vez, de todas las ramas simianas y humanas.

Pero, al acercarse los investigadores a examinar las bases de las piezas de semejante armazón genealógica, han constatado lo siguiente:

Los restos de los *Homoncúlidos* se reducen a unos huesos fragmentarios de, a lo más, progenitores de Platirrinos; el *Tetraprothomo*, fué creado a base de un fémur hallado en Monte Hermoso, que posteriormente se vió era de fiera y al que Ameghino mismo agregó en 1908 un atlas, hallado en la misma localidad, que R. Lehmann y T. de Urquiza consideran de hombre terciario (*homo neogens*), O. Aichel como humano deformado, H. von Ihering como de origen discutible, Hrdlicka como una variedad de Indio americano moderno. El *Triprothomo* carece de toda representación fósil; el *Diprothomo*, creado idealmente como el anterior, posteriormente pretendió Ameghino respaldarlo con un fragmento de cráneo hallado en 1896 en excavaciones del puerto de Buenos Aires, al parecerle semejante al de un Cebú por haberle orientado defectuosamente en su cotejo, como lo demostró Schwalbe haciendo ver que era idéntico al correspondiente fragmento craneal del hombre actual alsaciano; el *Prothomo* quiso sustentarlo Ameghino sobre tres cráneos fragmentarios hallados en Necochea y otro en La Tigra, tenidos por él como pliocénicos, siendo así que, según Lehmann-Nitsche, A. Doring, H. von Ihering, S. Roth y G. Steinmann, no pasan de pleistocénicos, o según Hrdlicka, Mochi, y B. Willis, de holocénicos en su antigüedad y de indios americanos primitivos en su forma somática, siendo deformaciones artificiales las que Ameghino dá por raciales protohumanas.

Por lo que hace al *Homo*, es verdad que se han hallado una serie de cráneos y otros elementos esqueléticos de él, en diversas localidades del loess pampeano pleistocénico, por lo que Lehmann-Nitsche, seguido por varios autores, da por segura la existencia en la Argentina durante el Pleistoceno del hombre primitivo, pero, los ya mencionados Hrdlicka y B. Willis, con no pocos paleontólogos, niegan sean suficientes los indicios para atribuir a tales restos esa antigüedad y no pocos la ponen abiertamente en duda. A esa actitud negativa o dubitativa contribuye con gran fuerza el hecho del carácter indoamericano de los tipos humanos representados por los huesos excavados y de los escasísimos objetos artificiales hallados junto a ellos.

Además de los argentinos mencionados, han sido presentados con pretensiones de antigüedad pleistocénica los siguientes restos humanos:

1) Huesos de unos 30 individuos (1833-1844) hallados por el danés Lund, en una cueva próxima a Lagoa Santa (Minas Geraes, Brasil) clasificados por de Quatrefages como raza especial, *raza de Lagoa Santa,* contra el parecer de su descubridor y de Hrdlicka y, tras ellos de la inmensa mayoría de los antropólogos, que los consideran como una modalidad de la raza americana.

Bien examinado el yacimiento por Padberg [79], halló que Lund había extraído los restos humanos de una capa de tierra negra superficial, sobrepuesta a otra roja, en la que estaban incluídos los animales, lo que excluía la antigüedad pleistocénica de aquellos.

2) Un cráneo extraído en 1923, en Pumín (Ecuador) de terrenos volcánicos, con fósiles de animales dudosamente pleistocénicos y que, a pesar de ciertos caracteres australianoides, esencialmente está también comprendido en la raza americana.

Un esqueleto de esa misma raza descubierto en 1937, asimismo en Minas Geraes, cueva de Confins, a dos metros y medio bajo pavimento estalagmítico y acompañado de fósiles de antigüedad pleistocénica dudosa.

Además de los huesos humanos se han aducido como indicios de la gran antigüedad de la población sudamericana numerosos rastros de su actividad racional: muchas, y algunas enormes escombreras de deshechos culinarios, sobre todo conchas, a lo largo de las costas del Pacífico (Perú, Chile) y del Atlántico (Guayanas, Brasil, Argentina), en la Patagonia y Tierra del Fuego, con instrumentos líticos de aspecto paleolítico en sus capas inferiores, conchas más toscas que las actuales e indicios de corrimientos del nivel marino. Ciertos objetos líticos de apariencia asimismo paleolítica hallados entre los residuos de los «paraderos» o estaciones vivientes o funerarias de Patagonia; Piedras rudimentarias labradas, escorias y tierras cocidas, huesos artificialmente modificados, todo ello yacente en terrenos pampeanos (pleistocénicos) o prepanpenses (neocénicos) patagónicos, por lo cual y por la hechura tosca de los instrumentos líticos, o la supuesta remota desaparición de las especies zoológicas a que pertenecieron los huesos, F. Ameghino llegó a atribuir a tales instrumentos una antigüedad desde pleistocénica hasta eocénica. Más nunca la evidencia científica ha podido sobrepasar con certeza los límites inferiores de la holocénica. Los instrumentos líticos de las escombreras culinarias, de los paraderos y de los terrenos pampenses, no son necesariamente infra-holocé-

79. Del Museo de H. Natural de Río de Janeiro.

nicos ni por su hechura ni, más aun, por sus adjuntos, así artificiales [80] como naturales; las escorias y las tierras cocidas, pueden ser efectos de fuegos espontáneos (volcánicos, incendios metereológicos de la vegetación pampeana); las especies animales a las que pertenecen los huesos afectados por la acción humana (uso, lesión, artefacción) pudieron perdurar en aquel país, hasta comienzos de la época geológica actual.

América del Norte.—También respecto al continente norteamericano ha tenido y sigue teniendo partidarios la idea de una existencia prehistórica muy remota del hombre, incluso, según algunos, anterior a la pleistocénica, es decir, ya en la misma era terciaria.

De ser esto así, tendría razón la pretensión de los que, con Ameghino hacen a la humanidad, por lo menos a la americana, oriunda del Nuevo Mundo.

Por otro lado, una legión de antropólogos, capitaneada por el norteamericano Hrdlicka rehusa el conceder al hombre en América una antigüedad infraholocénica.

Por nuestra parte, breve y objetivamente, examinaremos el valor cronológico de los datos aducidos, para ver de sacar los datos más razonables.

Comencemos por lo relativo a los restos somáticos del hombre. He aquí los que más han atraído la atención de los paleantropólogos:

1) Un esqueleto hallado en 1844 por Drake en Nueva Orleans, dentro de un terreno aluvional, tenido por algunos como pleistocénico de hace unos 70.000 años según Drake, de 57.600 según Dowler, quien más tarde los redujo a 14.000 y por otros como holocénico moderno con lo que concuerda el tipo de indio actual del esqueleto.

2) Un coxal incompleto publicado en 1846 por W. Dickeson como yacente bajo unos huesos fosilizados de fauna pleistocénica, denegada por otros, por ejemplo Hrdlicka, alegando la posibilidad de un acarreo de los huesos por las aguas y la morfología indiánica moderna del humano.

3) Un cráneo hallado en 1866 a 40 ms. de profundidad en un pozo de mina en Calaveras (California), incluído en grava terciaria, por lo que Whitney le consideró como de una antigüedad infrapliocénica; pero su incompleta fosilización, su morfología de indio moderno y más aún, la inseguridad de las circunstancias del hallazgo (verificado por sospechosos de insinceridad) le han privado de base científica.

80. Así, por ejemplo, las escavaciones hechas por Max Uhle en las escombreras culinarias de cerca de *Taltal* (Chile), le hicieron ver que, en las tres capas superiores, de las cuatro componentes del yacimiento, se mezclan instrumentos líticos de tipo neolítico con los de tipo paleolítico, hasta chellense.

4) Tres cráneos, un fragmento de mandíbula derecha, un parietal y un fémur fragmentario, hallados entre 1879-1899 en la región, arqueológicamente fecunda de Trenton; de esos restos los dos últimos, ofrecían algunas posibilidades de antigüedad pleistocénica, mientras que de los cráneos, según Hrdlicka, uno sería de indio actual y dos de inmigrantes germánicos (holandeses).

5) Un esqueleto de adulto y un fragmento mandibular de niño extraídos en 1902, en Lansing (Kansas) a 7 ms. de profundidad en terrenos calificados por unos como pleistocénicos y por otros como holocénicos, acomodándose más a esta segunda interpretación el tipo indiano moderno del cráneo.

6. Nueve cráneos y otros restos esqueléticos sacados entre 1894-1906, del «Gider Mound» de Omaha (Nebraska) con caracteres naturales neanderthaloides e incisiones artificiales conceptuados como pleistocénicos por algunos autores, pero como posiblemente modernos por Hrdlicka.

7) Un esqueleto incompleto extraído en 1914 del suelo de Rancho La Brea (California) donde se hallaba a dos metros escasos de profundidad, acompañado de fauna fósil más bien holocénica, lo cual, y su forma antropológica moderna está contra su antigüedad paleolítica.

8) Huesos varios de distintos individuos encontrados entre 1915-1916 con instrumentos óseos y silícicos en Vero (Florida) dentro de unas capas intactas de terreno con fauna pleistocénica, cuyo grado de fosilización iguala el de los restos humanos; de este conjunto de indicios dedujo Sellards, autor del descubrimiento, que eran coetáneos los restos humanos y animales de Vero, mientras que Hrdlicka, tras un análisis desvirtuador de los argumentos de Sellards, sólo concede la posibilidad de que aquellos pertenezcan a los primeros pobladores holocénicos de Florida.

9) Un esqueleto femenino de cráneo mogoloide primitivo, hallado en 1932 en Pelikan Rapids (Minnesota) a unos 3 ms. de profundidad en terreno de un antiguo lago glaciar, por lo que Jenks le sitúa cronológicamente, hacia fines del Pleistoceno, calificándole de tipo mogoloide protoamericano; pero también en este caso, Hrdlicka, haciendo ver que se trataba de un indio Sioux, allí enterrado, descartó la antigüedad pleistocénica de este resto.

10) Un esqueleto hallado pocos años después en Sauk Valley (Minnesota) bajo tierra fluvial de comienzos de la última glaciación, pero, según parece, por enterramiento posterior, por lo que, a pesar de sus múltiples caracteres mogoloides, se le reputa postpleistocénico.

11) Un esqueleto sacado en 1935 bajo 4 ms. de terreno aluvial, cronológicamente indeterminable, a lo que se añaden sus caracteres típicos de los indios sudoccidentales, por lo que la pretensión de su descubridor Figgins, de hacer de él un nuevo tipo humano, el *Homo novus mundus*, sujeto de la civilización de Folson, carece de base.

12) Un esqueleto descubierto en 1947, por procedimiento electroscópico en Tepexpán (México), a 1,20 ms. de profundidad, acompañado de anjuntos geológicos faunísticos y artificiales, indicadores de una antigüedad epipleistocénica, o sea, de fines del último período glaciar, el Anaternial (Wisconsin IV) de Antevs, lo que a juicio de su descubridor H. de Terra, argüiría una existencia anterior pleistocénica del hombre en Norteamérica. En cambio el antropólogo J. Romero, halla el cráneo de Tepexpán tan semejante a los hallados por Vaillant en el valle de Méjico pertenecientes al período zacatenco (iniciado varios siglos a. C.) que duda si habrá que yuxtaponer estos a aquel racial y cronológicamente. Hay sin embargo quienes, como Stewart, lo alinean entre los de tipo americano primitivo [81].

Otros restos humanos norteamericanos han sido aducidos con pretensiones de antigüedad prehistórica; Esqueleto de Quebec, hueso pelviano de Natchez (1846), mandíbulas y pie de junto al lago Monroe en La Florida (1852-1853), huesos varios hallados en California, entre ellos el cráneo fragmentario de Table Mountain (1857), esqueleto de Soda Creek, Colorado (1860); diversos huesos del Ashley River (1865), cráneo incompleto de Rook Bluff (1886), unos cuantos cráneos y demás huesos hallados en los alrededores de Osprey (Florida occidental, 1871-1888), los dos esqueletos del Burtonmound, en Santa Bárbara (California), fragmentos óseos de cráneo y cuerpo, hallados en el Peñón de los Baños, cerca de la ciudad de México (1844); mandíbulas y otros huesos del Valle de México.

Todos ellos, sea por las circunstancias extrínsecas de su hallazgo, sea por su yacimiento o por las intrínsecas de sus caracteres, sea por ambas más o menos, carecen de la base crítica suficiente para ser considerados de época infraholocénica.

Lo mismo se diga de los hallados en Cuba: una mandíbula y varios fragmentos óseos en Puerto Príncipe (1849); una mandíbula en terrenos terciarios de Santi Espíritus, con la que Ameghino intentó crear el *Homo cubensis*.

Consiguientemente debemos concluir, que los huesos humanos hasta hoy descubiertos en América septentrional y central, no autorizan para retrotraer la antigüedad de la población americana más allá de lo que los de la meridional, es decir, hasta comienzos del Holoceno con certeza y

81. Terra H. de, Romero J., Stewart T. D., *Tepexpan Man*. Viking Fund. Publ. in Anthr. n. 11, 1 vol., 160 págs., 22 figs., 37 láms. New York, 1949.

hasta fines del Pleistoceno con alguna verosimilitud. Esta gran antigüedad se confirmaría con algunos indicios fisiológicos relativos a la sangre, según intenta demostrarlo Ruggles Gates [82] con el siguiente razonamiento:

«Los indios de la Columbia Británica, carecen del grupo sanguíneo *B*, poseído por los actuales habitantes del NO. de Asia y los esquimales; luego atravesaron el estrecho de Behring anteriormente a la ocupación de sus territorios añejos por dichos pueblos con grupos sanguíneos *B*, o sea, en tiempos muy remotos».

Veamos ahora si los restos artificiales de los más antiguos pobladores de Norteamérica añaden algún esclarecimiento cronológico al suministrado por los naturales.

Reseñemos por regiones los que han merecido la atención científica de los prehistoriadores.

1) *California-Nevada.*—Piedra pulimentada de diabasa hallada en 1869 por C. King en las gravas auríferas pliocénicas de Table Mountain (Turttetown); numerosos instrumentos líticos con huesos de *Mastodon* y *Elephas p.* en terrenos pleistocénicos de Tuolumne; hoja de obsidiana (1882) de tierras margosas pleistocénicas de Walker Valley; varios centenares de instrumentos y objetos ornamentales de piedra, generalmente silex, y de hueso, técnicamente sencillos, extraídos los más por los mineros de oro, de terrenos miocénico-pliocénicos, acompañados de flora y fauna fósil, perteneciente frecuentemente a especies desaparecidas.

De ser geológicamente acertadas esas localizaciones arqueológicas, habría de concluir la presencia del hombre en California, no sólo en el Pleistoceno, sino hasta mediados y comienzos de la era terciaria. Ahora bien, contra esa conclusión están los siguientes datos:

Identidad en materia y forma técnica de los objetos encontrados con los de los indios californianos históricos. Identidad racial de los indios representados por los huesos humanos hallados con los instrumentos y los indios históricos. Costumbre de éstos de enterrar sus muertos en grietas y hoyos del suelo; ignorancia, desorden y verosímil engaño de la mayoría de los mineros que intervinieron en los hallazgos: verosímil persistencia de especies fitológicas y zoológicas hasta entrado el Holoceno, anteriormente extinguidas en otras partes.

2) *Cuenca del Misisipí.*—Silex labrados de Con's Creek y del Platte, anunciados por Berthound en 1872, como mioceno-pliocénicos apoyándose en ciertas conchas concomitantes. Lascas cuarcíticas de Little-Falls (Minnesota) tenidas por Babbit (1870) y Holmes (1892) como de época glaciar

82. Ruggles Gates R., Darby G. E., *Blood groups and physiognomy of British Columbia coastal Indians.* J. Roy, Antrh. Inst. 1934, n. 64, págs. 23-44.

y por T. C. Chamberlin (1902) como modernas. Instrumentos silícicos, hallados en el valle del Ohío a varios metros de profundidad y labrados con técnica del Paleolítico inferior europeo, pero practicada por los pieles rojas hasta tiempos modernos; puntas de flecha, de lanza o de dardos, soterradas con restos de animales desaparecidos en tiempos pasados (*Mastodon, Elephas, Bison, Mylodon*), v. gr., las halladas en Gasconade County y Benton County (Misouri) el año 1839 por Koch, en Nebraska el año 1874 por Aughay, en Wyoming, el año 1895 por Martín y Overton, en Kimmswich (Misouri) el año 1900 por L. W. Bechler, cerca de Colorado (Texas) el año 1924 por Boyer y N. Vaughan, cerca de Frederik (Oklahoma) el mismo año por un cantero; en Angus (Nebraska) el año 1931 por Figgins.

3) *Costa Atlántica.*—En el valle del río Delaware, sobre todo cerca de la ciudad de Trenton, ha sido comprobada por C. Abbot (1872), Volk (1899-1920) y otros, la existencia de tres niveles arqueológicos: uno superficial con artefactos propios de los indios modernos. Otro subyacente a este con instrumentos líticos (puntas de flecha, puntas y hojas de lanza, cuchillo, etc.) de aspecto más acaico, a juicio de Volk epi-pleistocénico; un tercero, bajo el anterior, Acheuliense, acompañado de fauna fósil desaparecida parcialmente en época remota (*Rangifer, Mastodon, Elephas, Alces, Ovibos*) de donde dedujeron Abbot y Volk, seguidos en su parecer por el asentimiento de prehistoriadores muy autorizados, así americanos como europeos (Boulé, Gaudry, Obermaier), que se remontaba su antigüedad a época plehistocénica, pero contrariados por otros no menos prestigiosos, como Holmes y Hrdlicka, para quienes las semejanzas de tales utensilios con los de los indios modernos hace efectiva la posibilidad, apuntada por varias circunstancias del yacimiento, de que sean holocénicas.

4) *Meseta del Colorado.*—El año 1927 se hallaban por J. D. Figgins y H. J. Kook, en Folson (New México) unas finas puntas de dardo silíceas, aplanadas y con su borde retocado al modo solutrense, que estaban en contacto con huesos del Pleistoceno (*Bison occidentalis*). Las mismas se han hallado asociadas también a fósiles de animales pleistocénicos (*Elephas, Mastodon, Mylodon, Camélidos, Equidos* y otros) en la misma localidad de Folson por R. Brown (1929) y E. B. Renaud (1930), en Clovis (N. México), por E. B. Howard (1935) [83] en Lindenmeier (Colorado) [84], por F. F. H. Roberts (1934-1938), en Dent y en Kersey (Colorado), así como en otras localidades de regiones circundantes a la meseta del Colorado (Nebraska, Texas).

83. Howard E. B., *Evidence of Early Man in North America.* Mus J. Philadelphia, 1935, 24.

84. Bryan and Ray L. L., *Geologic antiquity of the Lindenmeier Site in Colorado.* Smith. misc. Coll. Wáshington, 1940, 99 (2), págs. 67-175.

Habiéndose comprobado la persistencia supraglaciar de la fauna fósil yacente con las puntas de Folson, fuerza es concluir que esa coincidencia no prueba la antigüedad pleistocénica, sino sólo la proto-holocénica de los artífices de esas puntas. «En todos esos yacimientos» concederemos con F. E. Zeuner, «existe una amplia evidencia de que el hombre ocupó Norteamérica en un tiempo en el que el clima del SO. era más fresco y húmedo que ahora y cuando algunos animales, hoy extinguidos, eran aún abundantes. Antevs la denomina fase pluvial última de Norteamérica» [85].

Recientemente el examen cronométrico de los huesos de Folson ha venido a confirmar ese modo de ver.

5) *México.*—También en México se han descubierto piezas líticas, que, por el modo de su labrado o por las circunstancias geológico-paleontológicas de sus yacimientos, se han pretendido situar en el Pleistoceno, entre ellas las guientes: hachas de mano acompañadas de restos de *Elephas* (Chihuahua, Durango); hacha de configuración Acheuliense (Zacatecas), punta de lanza de tipo mousteriense (Guanajuato); gran raedera (cerca de México capital).

Pero también estos artefactos adolecen, cronológicamente de la deficiencia siguiente: Ni su contextura ni sus adjuntos geológico-faunísticos garantizan con seguridad una antigüedad infraholocénica.

Conclusión antropogeográfica.

Substancialmente tres son los pretendidos puntos de apoyo abogados para eregir a base de huesos humanos e instrumentos líticos, la hipótesis de la presencia del hombre en Norteamérica antes del Holoceno: los caracteres morfológicos de tales restos, su yacimientos en terrenos preholocénicos y su asociación con fósiles de especies zoológicas extinguidas en época prehistórica.

Ahora bien, en particular, los casos más significativos y mejor estudiados nos aparecen de tal forma que, ninguno de los conocidos puede con certeza exigir una antigüedad tan avanzada bajo ninguno de esos aspectos, pues tanto las formas de los restos somáticos, como las industrias líticas y las circunstancias geológicas y faunísticas de sus yacimientos son explicables con la edad holocénica más o menos primitiva. Los caracteres morfológicos de los seres humanos presentados, coinciden sistemáticamente con los americanos holocénicos, así como los de aquellos artefactos líticos son los fabricados en épocas relativamente modernas; el yacimiento de los restos en terrenos terciarios o pleistocénicos, admite, en unos casos, una falsa información, y, en otros, o una falsa interpretación o una procedencia

85. Zeuner, F. E., *Danting the past*, 1952, pág. 35.

holocénica; las especies zoológicas concomitantes de dichos restos humanos pudieran ser epiglaciáticas.

Como por otra parte tales explicaciones no anulan indubitativamente los indicios de una antigüedad algo mayor, se impone la conclusión siguiente:

El Hombre existe en América, ciertamente desde comienzos del Holoceno, y, dudosamente, ya a fines del Pleistoceno, pero no en época anterior, y su origen debe buscarse fuera de dicho continente.

CONCLUSIONES FINALES

Hemos visto cómo todos los indicios, tanto la distribución de las razas humanas actuales, como los idiomas hablados por ellas converges sensiblemente en dirección a Asia, indicándonos que tal vez allí se encuentre el origen topológico de la humanidad.

Al analizar la humanidad prehistórica en sus dos aspectos, somático y tecnológico, vemos que también ella nos lleva insensiblemente a buscar su origen en el mismo territorio, porque sólo así se nos ofrece una solución lógica al hecho de su expansión por el antiguo continente y Oceanía, así como, únicamente por un origen común asiático, podemos explicar satisfactoriamente el hecho de las culturas «gemelas» de Europa y el Continente Negro, tan distanciadas territorialmente.

En cuanto a América, toda vez que el hombre americano no es autóctono, la lógica nos vuelve a llevar otra vez a Asia como foco de las razas que invadieron, probablemente hacia los finales del Pleistoceno, el continente americano.

Sin embargo, de este mismo estudio, ha ido brotando cada vez con más fuerza, la idea de lo exiguo de los datos, incluso en Europa. Ante esta deficiente información, que ha arrastrado a los hombres de ciencia a pareceres tan dispares, no es prudente dar si no un asentimiento cauto a la probable localización del origen del hombre en Asia, y, dentro de esta, aún con menos decisión, al señalar como cuna de la Humanidad a alguna de las regiones sudoccidentales, encrucijadas de tantos trasiegos etnológicos.

LA INMACULADA EN LA ESCULTURA ESPAÑOLA

POR

MANUEL GÓMEZ - MORENO

De las Reales Academias Española, de la Historia
y de San Fernando

La iconografía mariana parte del concepto maternal efigiado en la Theotocos bizantina: la Madre de Dios presentando en sus brazos a Jesús niño, que bendice; y así es como pasó, con absoluta conformidad, al culto de las iglesias occidentales, generalizado en el siglo XI. Luego, ello se complementó con la visión apocalíptica de la Mujer amenazada en su Hijo por el dragón y cortejada por los cielos, luna y estrellas, según se la representó en las iluminaciones de nuestros códices de Beato de Liébana andando el siglo X. Resulta, pues, que las imágenes de Sta. María no constituyen retratos simplemente, sino evocaciones de su exaltación mística, en cuanto fué instrumento de la Encarnación divina.

Avanzando los tiempos, la misma idea se diluye en representaciones accesorias, destacándose la de María milagrosamente concebida en abrazo místico ante la puerta Áurea de Jerusalén; también, su entronque genealógico, a partir de Abrahám y David, expresado en el árbol de Jesé; todo ello sin afectar directamente a la raíz del problema concepcionista teológico. Muy vivamente se exaltó luego la maternidad virginal suya, tema que ya nos aleja más de lo nuestro; pero, en cambio, desde el punto de vista iconográfico, el asunto que podríamos llamar póstumo, o sea, su Asunción a los cielos, se le enlaza en absoluto, aunque sin razonarse bastante, según veremos.

La imaginería medieval española fué, sobre todo, narrativa, tocante a las historias de Jesús y María y a una magna evocación del Juicio final, aparte de lo hagiográfico en progresiva serie, desde el apostolado a los santos tutelares que la devoción popular exaltaba en sus cuitos. Pero el tránsito hacia un cierto misticismo, de que fueron expresión los temas arriba enunciados referentes a Sta. María, sobrevino con la intromisión del arte septentrional, desde Borgoña al Rhin, que llegó acá muy pujante en el siglo XV, no sin atisbos anteriores que ahora registraremos.

Del árbol de Jesé tenemos una aparición en el pórtico de la Gloria, en Santiago de Compostela, obra famosa del maestro Mateo hacia 1188. Aquí la columnita del parteluz central se cubre con un relieve de los patriarcas brotando del árbol, y en lo alto María en ademán de conversar. Coetánea y afín es su repetición en el claustro del Monasterio de Silos; pero, en lo sucesivo, Jesús niño aparece siempre en los brazos de su Madre. Así, por ejemplo, llenando el arco interior de la portada de los Leones, en la Cate-

dral de Toledo, que dirigía Hanequín de Bruselas hacia 1460; en una cabecera de la sillería de León, acaso por Copín de Holanda, hacia 1480; presidiendo el retablo de la Concepción, en la de Burgos, obra de Gil (Siloe), hacia 1490, y en el sepulcro del Doctor de Grado, en la de Zamora, antes de 1507. Una última y bien rara presentación, por obra de Agustín Pujol, hacia 1630, hubo en la parroquial de Verdú (Lérida), donde sobre el árbol aparecía la Inmaculada triunfante: pereció quemada.

La Dormición de Sta. María, rodeada de los apóstoles, entra de lleno en el historial del siglo XIII; pero evoluciona hacia su Asunción en obra bien temprana y excéntrica, cual es un fondo de arco subsistente en Cabestany, pueblo del Pirineo catalán absorbido por Francia, donde se efigian a Cristo y María, en medio; a la izquierda, Cristo sacándola del sepulcro, entre angelitos y dos orantes, que representan a los apóstoles; a la derecha, María con los brazos caídos, dentro de aureola, elevada por ángeles y otros incensándola. Su estilo, el románico de la segunda mitad del siglo XII, muy afecto de bizantinismo, como obra tolosana. La evolución hacia ambas presentaciones se da en el XIII gradualmente: la gran portada de la catedral de Ciudad Rodrigo pone a María yacente, y su alma elevada desde el sepulcro sobre una sábana por dos ángeles; la del Burgo de Osma añade otro ángel debajo de la sábana; en los restos del retablo antiguo de la de Palma de Mallorca, es Cristo, rodeado de ángeles y rayos, quien la eleva; y así otros casos. Ahora bien, la Asunción, estrictamente presentada, está en el retablo de la de Tortosa, hecho hacia 1350, viéndosela con las manos juntas, velada y entre cuatro ángeles elevadores, no más. Luego, un alabastro inglés del siglo XV, en la capilla de los Alas, en Avilés, representa a María coronada, sus manos abiertas presentando las palmas, rayos en torno marcando aureola, ángeles elevadores, Dios en lo alto y un hombre arrodillado abajo. Después, innumerables repeticiones del mismo asunto; pero complicado el tipo iconográfico, de acuerdo con el tema concepcionista directamente, por mera asimilación de atributos. Lo justificado sería presentarla coronada, mirando al cielo, extendidos los brazos y sobre una nube; pero los artistas se desviaron, poniéndola de ordinario mirando de frente, las manos juntas, aureola flamígera, que es el sol, y la luna a sus pies.

Este confusionismo obliga a insistir haciendo referencia a los ejemplares más destacados en que ello se ofrece, sobre la advertencia de que, cuando la imagen llegó a nosotros fuera de su sitio, suelta, queda incierto si la intención del promotor o del artista se enderezaba hacia la una o la otra entre ambas advocaciones. Ejemplares bien notorios de la Asunción, como titular de sus respectivas iglesias, nos ofrece en primer término la Catedral de Sevilla en su inmenso retablo, obra del flamenco Dancart hacia 1485, con el sepulcro, los apóstoles arrodillados, María de pie, orlada de

rayos alternativamente rectos y ondulados, y cuatro pequeños ángeles elevándola. En la de Toledo, la Asunción de su retablo corresponde a maestre Felipe de Borgoña o Bigarny, en 1504, y presenta a la Virgen sola, sobre la luna en creciente, con sus puntas hacia abajo, por excepción, y los ángeles en torno. En el retablo de la de Oviedo, hecho por Giralte de Bruselas desde 1511; en el de Orense, consagrado en 1515; en el de la parroquial de Lequeitio, que dicen lo hizo en 1510 un Juan García Crial; en el de una capilla de la iglesia burgalesa de S. Gil, obra del maestro Gil, y en el de S. Juan de Marchena, que será de Jorge Fernández, todos ellos a lo gótico, repiten a Sta. María según el tipo concepcionista, añadido generalmente un querubín debajo de la luna y ésta siempre con sus cuernos hacia arriba. Así, muchos más ejemplares, ya de arte renacentista, alcanzando al de Berruguete en el retablo de San Benito de Valladolid, habiéndose de retroceder a Forment, en el retablo del Pilar de Zaragoza, hacia 1512, y en el de Santo Domingo de la Calzada, en 1538, y avanzar luego hasta Becerra y su escuela para encontrar el tipo asuncionista bien definido.

Busquemos un mayor acercamiento a nuestro tema en otras presentaciones, desde tiempos muy antiguos, indecisas en su perspectiva iconográfica, pero convergentes hacia una exaltación de Sta. María sin miras a su maternidad divina, cual provocó la Theotocos. Con aspecto de glorificación, simplemente, se nos ofrece el relieve central del sarcófago del Arzobispo de Sevilla D. Gonzalo de Mena, que falleció en 1401 y está en su Catedral (*fig. 1*). Allí aparece María coronada, en medio de nubes donde ángeles músicos cantan sus loores, y es obra de estilo borgoñón, aquel que iniciara Claus Slúter provocando un cierto renacimiento septentrional. Corresponde a este mismo arte la magnífica imagen titular de la Catedral de León, Santa María de Regla, procedente de su antiguo retablo y hoy depositada en la iglesia de los capuchinos, juntamente con el que le sustituyó en el siglo XVIII, obra de Narciso Tomé (*fig. 2*). Es de gran tamaño, gallarda su apostura, mirando de frente con algo de sonrisa, las manos juntas, palma con palma; su túnica, ceñida con correa que cuelga por delante, y el manto recogido bajo el brazo izquierdo en revueltos, curvos y acanutados pliegues. Data de hacia 1430, y sería su autor el maestro Jusquín, norteño, que desempeñaba la maestría mayor de aquella catedral, y también hubo de hacer el sepulcro del Cardenal de San Eustaquio, en la de Sigüenza, fechado en 1426.

A poco, en Sevilla encontramos otro gran escultor norteño, que firmaba «Lorenzo Mercadante de Bretaña», pero resulta seguidor del arte flamenco de Van Eyck, más exquisito que el borgoñón, y trabajó entre 1440 y 1467. Suya será otra imagen, fotografiada años atrás, en el Seminario de Santelmo (*fig. 3*), que representa a Santa María con expresión triste, los ojos

entornados, apretados los labios, el pelo cayendo sobre los hombros, el manto remetido bajo el brazo izquierdo y cubriéndola toda; a los pies, un serafín con seis alas. Hecha de barro, policromada y a mitad del tamaño natural, ahora resulta perdida.

Aparte de esta colaboración por artistas forasteros venidos a España, la feria de Medina del Campo atraía obras de escultura flamenca, en la segunda mitad de aquel siglo XV. Entre ellas podemos reconocer algunas de tipo concepcionista, y aún consta que provenía de dicha feria la del Monasterio de Sopetrán (Guadalajara), ya destruída (*fig. 4*); otra pasó al Museo Marés en Barcelona, grande y con rodete a modo de corona (*fig. 5*); otra, aquí mismo, en la colección Ricart, pudo haber sido hecha en Toledo, de donde procede (*fig. 6*). Toledana y precisamente atribuíble a Egas Cueman o de Bruselas, parece la del Museo Metropolitano de Nueva York, sacada de Córdoba (*fig. 7*), muy típica, con los ojos entornados y la luna a sus pies; buen modelo de nuestras postrimerías góticas.

Ya en el tránsito hacia la Edad moderna, se destacan dos preciosos ejemplares. El uno, procedente de Huéscar (Granada) (*fig. 8*), puede atribuirse a Jorge Fernández, que pasa por alemán y gozaba del mayor prestigio como escultor en Andalucía corriendo los primeros decenios del siglo XVI: lleva recogida la cabellera bajo el manto, y éste plegado a los brazos; sonríe levemente, va descalza y posa sobre la luna; túnica de oro y manto azul. Con mayor desenfado en su atavío, el otro ejemplar (*fig. 9*) trasluce el ideal renacentista incipiente, como obra que es del borgoñón Felipe Bigarny, hecha para la Universidad de Salamanca en 1505. Su rostro, bellísimo, pone la vista en alto; corona real, pelo cayendo sobre los hombros, el manto remetido bajo los brazos y cubriéndola en elegante juego de pliegues; luna y un pequeñísimo querubín a sus pies. Bien responde al tipo asuncionista; en cambio, la Asunción del retablo de la Catedral de Toledo, hecha por el mismo inmediatamente antes, sin corona y mirando de frente, bien vale por Inmaculada.

Pobres se nos ofrecen las presentaciones concepcionistas, una vez despierto el gusto hacia lo italiano, pero sin sentirlo. En ellas queda reducido lo expresivo a las manos juntas, suelta la cabellera, sencillez en las ropas, caído a los lados el manto sin cubrir la falda, y apenas doblada una pierna; desde luego, la luna y querubines por complemento casi obligado. Una imagen de hacia 1530, en la parroquial de San Andrés de Córdoba (*fig. 10*), mantiene el cuadro de características referido, y además añade abajo un grupo minúsculo de los apóstoles arrodillados, por evocación asuncionista. Contrariamente, el concepto de pureza se aclara en otra imagen, que preside un retablo de la catedral de Tarazona, obra de Juan Moreto, florentino, en 1535, presentada sin manto y a un lado escrito el «Tota pulchra es, amica mea». «Pulchra ut luna». Y no es ello accidental, porque las adapta-

ciones bíblicas a Sta. María constituyen un acervo figurativo, en serie bien definida, como de atributos marianos, y a veces con sus respectivas frases ilustrativas.

Por arranque de ellas, alégase una pintura de 1497, en Artajona (Navarra), con no menos de 14 rótulos acompañando a las figuraciones, y dos más en la famosa pintura de Juan de Juanes, algo posterior a 1571, e inspirada por los jesuítas de Valencia. Sin rótulos, pero rodeada de los atributos mismos, a modo de jeroglífico, aparece la Inmaculada en un tablero de la sillería del Pilar de Zaragoza, obra, algo posterior, del susodicho Moreto. Lo mismo en el retablo, ya destruído, de San Mateo (Teruel), que hizo Pedro de Orpa hacia 1554 (*fig. 11*); se repite en el de Medina Sidonia, por Bautista Vázquez hacia 1576, y también por Giraldo de Merlo, hacia 1610, en el de la Catedral de Sigüenza. Todos tres destacan la imagen sobre la aureola solar flamígera, pero sin el cerco de estrellas su cabeza, tan insistente luego. Por su sobriedad de compostura y buen arte descollaba la Purísima de la parroquial de Alcocer (Guadalajara) (*fig. 12*), que era de alabastro policromado y fué destruída en nuestra guerra.

Erigida la sencillez en elegancia, nos depara la Catedral de Burgos otra muestra exquisita en el sepulcro del Abad de San Quirce, hecho por Juan de Vallejo, discípulo de Siloe, en 1548 (*fig. 13*). Su Inmaculada rebosa espiritualidad en su juvenil rostro; pelo corto rizoso y esbeltez acentuada por el estrechamiento, hacia los pies, del ropaje. Va entre angelitos encamisados, preciosos, y una venera la cobija: modelo de equilibrio perfecto, con logro de emoción dentro de su clasicismo. Reaccionó éste luego, a favor del italianismo cultivado aquí por Gaspar Becerra, frente a las genialidades de Berruguete y lo afectuoso de Silóee, trasmitiéndolo a Esteban Jordán en Valladolid, cuyo estilo parece descubrirse en dos imágenes hermanas, la una en Nava del Rey (Valladolid), y la otra en Gajates (Salamanca) (*fig. 15*); de tipo más bien asuncionista, con la cabeza levantada, velo flotante y artificio de ropas muy estudiado, que le es característico; además, la primera lleva separadas las manos, como absorta en sus intimidades.

Otro ciclo de mayor trascendencia mística se abre para la iconografía mariana sobre la tradición vetusta, que consigna el protoevangelio de Santiago, refiriendo la milagrosa concepción de Sta. María, expresada por el abrazo de Joaquín y Ana ante la puerta Áurea. Con absoluta simplicidad se la representó, por obra de maestre Gil, en Sta. Eulalia de Paredes de Nava; también, con demérito grande y por él mismo, centrando la composición del árbol de Jesé, en el aludido retablo de la Catedral de Burgos, y en la portada del hospital madrileño «de la Concepción de la Madre de Dios», vulgarmente llamado de la Latina, con fecha de 1507. Pero, ampliamente, en el retablo de la Catedral de Sevilla, por Dancart, y en el del

Pilar de Zaragoza, por Forment, representaciones ambas que abarcan la puerta monumental, un ángel sobre Joaquín y Ana juntando sus cabezas, y grupos de pastores y de criadas por séquito. Les siguen más composiciones, ya impregnadas de italianismo, por ejemplo, en el retablo de Santa María de Cáceres, obra del flamenco Roque de Bolduque, en 1550, y reiteradamente, por Juan de Juní, en Valladolid, Medina de Rioseco y Burgo de Osma, expresadas con la violencia de actitudes y composición que le es típica.

Mas no fué ello sólo, sino que Juní encumbró, sobre tal escena, un tipo hierático de Sta. María ilustrado con las evocaciones de «Conceptio tua, Dei Genitrix Virgo, gaudium (annuntiavit) universo mundo», y «Ab initio et ante saecula creata sum», atestiguando que algún teólogo hubo de guiar al gran imaginero en esta creación suya tan nueva y genial. Y la repitió, a lo menos, cinco veces: en un boceto de retablo, en madera, quizá por encargo del Obispo de Zamora, D. Antonio del Aguila, sólo realizado en su Calvario, en 1556; en el retablo de Sta. María la Antigua de Valladolid, hoy en su Catedral, que se acabó en 1561; en una imagen suelta del Museo de Orense; en el retablo de San Salvador, en Benavente, obra póstuma suya, y, sobre todo, en el de la capilla de los Benaventes, en Medina de Rioseco, que data de 1567 (*fig. 14*).

Aquí volcó Juní lo más exquisito de su temperamento septentrional, creando sensibilidad apasionada, sensual casi, ya mediante el revuelto plegar de las ropas, ya con una mano oprimiéndose el pecho, ya en la cabeza, que se inclina como rendida por una emoción avasalladora, y por signo de pureza empuñando en su diestra una vara de azucenas; cúbrese, algo coquetamente, con un velo, y surge sobre la luna pisando al dragón apocalíptico. Por variante, poco afortunada, lleva en otros ejemplares un libro abierto en su mano izquierda. Contrapuesta, la representación asuncionista del retablo del Burgo de Osma, hecha por el mismo.

Aquella creación de Juní no tuvo eco: su desequilibrio no podía mantenerse, sino por otro desequilibrado cual fué el Greco; pero algo de su plasticidad en el modelado, exuberancia y arrebato se sobrepusieron al estatismo de un Becerra, desde el retablo de Sta. Clara, de Briviesca, por ejemplo, y en toda la obra de Pedro de Arbulo, que nos toca especialmente por su Inmaculada en el retablo de Briones (Logroño) (*fig. 16*), afortunada versión del tipo tradicional con las manos juntas, pero a lo Juní por su velo, luna y dragón, y a lo asuncionista por mirar al cielo. Ella expresa muy bien la fase póstuma del barroquismo formulario, tan prodigado entre Burgos y Vizcaya, que cedió luego ante el clasicismo de Pompeo Leoni con un nuevo recetario de tipos, más en equilibrio, pero también falto de iniciativas, amanerado, hasta despertarse el nuevo barroquismo, a lo naturalista, del siglo XVII.

Modesto representante de lo clásico fué el toledano Giraldo de Merlo, ya citado a propósito de su Purísima de Sigüenza, y al que pueden atribuirse la de los Jesuítas de Toledo, plantada sobre el dragón (*fig. 17*), y la del convento de Trinitarias de Madrid (*fig. 18*), muy típica. Pero les lleva gran ventaja otra, en las Descalzas Reales (*fig. 19*), que se debe a una iniciativa de Felipe III poco antes de morir, y la realizó el licenciado Juan de Solís, clérigo de Jaén y de familia de escultores, que se especializó en imágenes de la Inmaculada para el Inquisidor D. Andrés Pacheco, y lució en ésta un arranque de majestuoso empaque, el dragón enrollado a sus pies, aureola y nimbo metálico con doce estrellas. Se conserva intacta, de blanco y azul su ropaje, y puesta en retablo bien clásico, que será el que se pagó en 1621 a Antonio de Herrera, escultor del Rey. No desmerece de ella, antes bien se le hermana, la titular de la parroquial de Elorrio (Vizcaya) (*fig. 20*), con la luna y cinco querubines a sus pies, aureola y corona.

Sujeta al mismo canon y anterior en fecha se nos ofrece la bella Purísima de la iglesia de San Millán en Segovia (*fig. 21*), de elegantes proporciones, velada y con rica estofadura el manto, según estilo sevillano, al parecer, aunque no acertamos a concertarla con lo de allá. Valga recordar otra imagen, que estaba sobre una puerta del convento de D. Juan de Alarcón, preciosa y atrayente más que alguna otra de Madrid, que vino al suelo por efecto de una explosión durante nuestra guerra: fué gran lástima su pérdida, y ni buenas reproducciones quedan de ella. Una última fase artística viene representada por la Concepción de Juan Sánchez Barba en la iglesia madrileña del Carmen (*fig. 22*), puesta sobre un globo, envuelta en su manto y muy esbelta, pero inexpresiva. Por último, la de mármol, obra del portugués Manuel Pereira, en la portada de las Capuchinas de Toledo (*fig. 23*), dulcemente abarrocado su clasicismo, perfecto modelo en su género. No dió más de sí lo madrileño, tocante a nuestro tema.

Orientada la devoción mariana hacia su Concepción milagrosa, ideóse efigiar a la Virgen niña, puesta en alto y brotando, como flor, de un doble tallo, arraigado en los pechos de Joaquín y Ana, tal como se representa en una bella vidriera flamenca de la Catedral de Granada; y aunque dicen que tal alegoría fué prohibida, se la repitió en un retablo de la parroquial sevillana de Omnium Sanctorum, en el último tercio del siglo XVI, y aun por Montañés, adjunta a su Inmaculada del convento de Sta. Clara. Sobre el mismo tema, la iglesia de los Jesuítas, también en Sevilla, se había enriquecido, hacia 1580, con un retablo, por Juan Bautista Vázquez, el Mozo, cuyo encasamiento principal dió cabida, cincuenta años después, a una efigie exenta de la Inmaculada, montañesca; pero de la composición primitiva quedan las figuras de Joaquín y Ana, dispuestas en una guarnición periférica, posterior también.

Un paso más en sentido naturalista nos lleva ante el ya citado retablo de Medina Sidonia, que ofrece tres asuntos concepcionistas: la puerta Áurea, la «Tota pulchra» y la Santa Familia, constituída por María niña, con la cabeza alzada y las manos juntas, entre sus padres que no la atienden (*fig. 24*). Esta imaginería se contrató con Bautista Vázquez, el Viejo, y un Melchior Torino, en 1575, cuando ya el primero había perdido la elegancia y corrección de sus buenos tiempos. Un año después, el hijo, del mismo nombre, arriba citado, hubo de emprender otro grandísimo retablo para la iglesia de los Jerónimos de Granada, que constituye precioso documento para nosotros. La tal iglesia se gloriaba de ser «templum primum in hoc regno dicatum purissimae virginis Mariae Conceptioni, anno MDXIX», y de acuerdo con ello, señorea su retablo la imagen titular, descollante entre las de sus padres, efigiados hasta medio cuerpo, y con la aureola solar por fondo (*fig. 25*). Se nos ofrece velada, con las manos juntas en alto, caído el manto sobre la pierna derecha cubriéndola, y la luna a sus pies. El estofado de las ropas, a base de blanco y azul, como siempre, se debe al pintor Juan de Aragón, contratista del retablo.

Obra tan pujante como ésta, en un medio bien cultivado para el arte cual era Granada, hubo de hacer escuela, y en efecto la constituyen tres imagineros con obras conocidas: Diego de Aranda, Pablo de Rojas, maestro de Martínez Montañés hacia 1580, y Bernabé de Gaviria, fallecido en 1622, que cierra dignamente este grupo. En primer término viene a nuestra atención una imagen, como del mismo taller que el susodicho retablo, y está en la parroquial de San Ildefonso (*fig. 26*), rebosante de aplomo y gallardía, sin velo, la mirada en bajo, terciado el manto, dejando descubierto el brazo derecho; nubes, querubín y el dragón amenazador a sus pies. La adaptación de este tipo por Pablo de Rojas, dase en la imagen suya de la iglesia de San Juan de los Reyes (*fig. 28*), que conserva su policromía espléndida, obra de Pedro Raxís, llamado «el padre de la estofa» por su excelencia en este arte. Lo aniñado del rostro va bien con lo achaparrado de sus proporciones, según lo repitió luego Montañés, y surge sobre una simple nube. También suya, la de piedra en el cementerio del Sacro Monte, que aparece velada, mirando en alto y con tres querubines. Pero donde bien se lució Rojas fué en la imagen titular del Convento de la Concepción (*fig. 27*), preciosa de rostro, esbeltísima, sobriamente plegado el manto, que se remete bajo ambos brazos, y sobre nube. Hermana con ella la del seminario de San Ignacio de Baeza (Jaén) (*fig. 29*), que también se ostenta como estofada por Raxís, con velo, capa prendida al pecho y asomando un escapulario bajo ella, de modo que resulta con hábito del Carmen y prototipo de esta advocación. Conforme con una y otra en el atavío de las ropas, resulta la del hospital de la Concepción en Écija (Sevilla) (*fig. 31*): candoroso y bello como pocos su rostro, con cabellera muy rizada, las manos

juntas, palma con palma, luna y querubín adheridos a su peana; la policromía quizá rehecha en Sevilla posteriormente, y sin más contactos con lo notorio de allá. Separadamente, otra imagen granadina (*fig. 30*), algo deformada por unas mangas postizas: singular es su expresión altanera, mueve sus ropas con desenfado extraño al atavío consagrado, y la acreditan, como de fines del siglo XVI aún, la luna y querubín sobre que posa.

Volviendo a Sevilla, consta que las monjas del «Monasterio de la limpia Concepción de nuestra Señora» contrataron en 1584 el retablo para su iglesia, cuya imagen había de ser de la mejor mano que hubiere en Sevilla y con sus insignias de relieve en torno. Otro así se proyectó en 1591 para una capilla del convento de franciscanos, y en 1589 Cristóbal Gómez firmó una gran tabla pintada con el mismo asunto, bien notable. Todo ello es prueba de la intensidad del culto concepcionista en el momento crítico a que ahora nos hemos de referir.

Si cupiese entrar aquí a fondo en el historial de lo que era entonces opinión devota respecto de la Inmaculada, procedería ocuparnos en los famosos descubrimientos del Sacro Monte de Granada, en 1595, y especialmente sus «libros plúmbeos», que llevaban escrito en árabe: «A María no tocó el pecado primero», suscitándose apasionadas controversias sobre su autenticidad, que no solamente removieron la conciencia española, sino que también afectaron a la curia pontificia en lucha de influencias contradictorias, no dominadas hasta la condenación definitiva de dichos libros en 1682. Granada salvó aquella sensacional crisis con reacciones iniciales pietistas, bien orientadas y saludables; se intensificó el culto y creció el entusiasmo hacia la Limpia Concepción, entre rogativas y peregrinaciones ejemplarmente devotas.

Sobre tal conmoción, fué agente inflexible, a favor del misterio concepcionista, el entonces Arzobispo de Granada D. Pedro de Castro y Quiñones, que llevó a la Corte en 1603 la sugestión de sus anhelos piadosos, reflejado acaso en el lienzo de la Inmaculada que firmó Pantoja de la Cruz allá en Valladolid aquel mismo año, abriendo serie en la que lucieron Roelas, Pacheco, Herrera el Viejo, Zurbarán y Velázquez, todos ellos en Sevilla, corriendo el segundo decenio de aquel siglo. Porque, trasladado aquí el Arzobispo Castro en 1610, logró enardecer al pueblo con sus fervores hacia la Inmaculada, llegándose a extremos pasionales no alcanzados jamás, en violencia tan generosa cuando agresiva, de público. Este ambiente caldeó a devotos y artistas, provocando dicha serie de pinturas, quizá precedidas de otras extranjeras sobre encargos nuestros, cuales son una estampa del flamenco Sádeler, fechada en 1605, y una gran pintura, de exquisita composición, atribuída al Caballero de Arpino, que se ostenta en la Catedral de Sevilla. En ambas la Inmaculada se ilustra con los sim-

bolos marianos, que la segunda desarrolla artísticamente, componiéndolos a modo de paisaje, y así se repitió por los artistas locales.

Tocante a la escultura, se cierra el ciclo anterior, regido por los Vázquez, con una supervivencia clásica en la parroquial de Santiago (*fig. 32*), imagen de 1,10 m. de alto, achaparrada en sus proporciones, con velo y manto sobre la cabeza, expresión seria, casi adusta, y sólo tres menudos querubines a sus pies; el estofado, a base de grutescos aún. Atendiendo a la técnica, parece atribuible a Gaspar Núñez Delgado, que pasa por discípulo de Becerra, sobre la fe de Velázquez, y obtuvo fama antes que Montañés, alcanzando sólo a 1605 lo que de él sabemos. Síguela otra imagen, y ésta de mayor tamaño que el natural, en la iglesia de San Andrés (*fig. 33*), puesta en retablo con fecha de 1603. Parece obra segura de Andrés de Ocampo, discípulo del anterior, según lo acredita el plegar anguloso y duro del ropaje. Impónese por su arrogante prestancia; lleva el manto recogido a la cintura y posa sobre la luna y dos querubines, que inician una etapa de naturalismo seductor, ya constante en lo sucesivo; su policromía, muy sobria, sin estofado casi.

Ambos tipos quedaron invalidados ante Juan Martínez Montañés, que impuso uno suyo, poco original respecto del granadino que aprendiera con Rojas, extensivo a representaciones de la Virgen Madre, cual es una en la iglesia de San Ildefonso en Sevilla que data de 1609. Su primera Inmaculada está en el Pedroso (*fig. 34*) y se le encargó en 1606. Las otras suyas son posteriores lo menos en veinte años, con la variación de plantarse sobre la pierna contraria, vestir una segunda túnica con amplias mangas, ir suelto el manto y agruparse a sus pies dos o tres querubines; pero donde radica su excelencia es en lo humano del rostro, mirando abajo, grave y ensimismado, como absorta; y participan de su encantador realismo los querubines. Tocante a la pintura, sus carnaciones son mates, al óleo, según enseñó Pacheco, y el estofado diseña amplias composiciones vegetales con algo de sentido naturalista. Así, la Purísima del Convento de Santa Clara (*fig. 35*) y la de la Catedral, famosa (*figs. 36 y 39*), casi iguales; y con duda sobre su atribución, la de la iglesia de los Jesuítas, más fina de facciones y sobre peana muy complicada. Imitaciones suyas abundan; pero solamente se destacaba con ventaja la de Felipe de Ribas, discípulo, muy apegado, de Alonso Cano, que pereció quemada en el convento sevillano de la Concepción (*fig. 37*): graciosa de rostro y blando el plegado de su ropaje; hecha quizá bajo la inspiración de su maestro. Otra copia, de piedra y falsamente atribuída a éste, se salvó en el mismo convento: nada la recomienda.

Por su parte, Alonso Cano, que no se ocultaba para copiar lo ajeno, exaltándolo a su modo, actuó sobre Montañés, copiando su Inmaculada del Pedroso, no las otras, aunque ya estarían hechas cuando él empezó a

ejercitarse en escultura, no mucho antes de 1630. Entonces alcanzó triunfo con las dos de tamaño natural que están respectivamente en el retablo mayor de San Andrés (*figs. 38 y 40*) y en San Julián (*fig. 41*), salvada ésta de la quema de 1936 no sin deterioros Cuánto aventajan a su modelo del Pedroso, aun repetidos íntegramente actitud y ropaje, queda bien a la vista, acentuado por un modelar mórbido, que alcanza a los rostros dotándolos de realismo y vitalidad intensísima. Su estofado es igual en ambas, y más sobrio que el de Montañés en sus desarrollos seudovegetales. Remedo de estas imágenes en pequeño, la Purísima del facistol de la Catedral de Málaga, obra de Luis Ortiz, amigo de Cano, de hacia 1633. Y hay otras similares: por ejemplo, la preciosa Virgen del Carmen que se venera en el convento de las Teresas de Sevilla (*fig. 42*), secundando a la ya vista en Baeza, que adelanta su pierna derecha más de lo ordinario y ostenta un estofado de nuevo estilo imitando los brocateles. Más avanzada en desenfado y con expresión soñolienta, la de la parroquial de Sta. Catalina (*figura 43*); pero luego el tipo concepcionista se desconcierta con ampulosidades de ropaje en sentido berninesco, tal vez inspiradas en los mármoles italianos del hospital de la Caridad. Su iniciador parece haber sido Pedro Roldán, antequerano y discípulo de Alonso de Mena en Granada hacia 1640, que luego pasó a Sevilla, donde le atrajo el tipo montañesco, remedándolo, a su modo, en la Inmaculada del convento de Sta. Ana de Montilla (*fig. 44*) que contrató en 1652: precioso su aniñado rostro y bien compuesta toda, conforme al nuevo orden de barroquismo, dominante allá desde entonces sin reacción alguna.

Mas el espíritu de aquel siglo XVII perseguía otros ideales, empachado de clasicismo, por una parte, y atento a las realidades de la vida, por otra. La consecuencia fué un impulso naturalista, que, aun cuadrando mal a las representaciones celestiales, encarnó en ellas, y eso valió para crear un arte lleno de sugestiones humanas, una vez desechados los moldes de amaneramiento en uso. Para nuestra escultura hubo dos focos de actividad renovadora, con anticipo respecto de las escuelas pictóricas de Valencia y Sevilla, y diéronse en dos centros bien fecundos antes en clasicismo, Valladolid y Granada.

Aquí, un colaborador de Rojas, el ya citado Bernabé de Gaviria, rompió tradicionalismos en la valiente y originalísima serie de apóstoles de la Catedral, hecha en 1613, que se deja atrás, en libertades de composición, todo lo demás de entonces y rivaliza con Gregorio Fernández. Siguióle, trabajando desde 1622 cuando menos, Alonso de Mena, que entró de aprendiz con Ocampo en Sevilla en 1604, sin pegársele su estilo, y ya de vuelta en Granada se especializó en imágenes de la Concepción, sin desviarse del tipo de Rojas en la que llaman «La Abadesa», puesta en el coro de las Capuchinas (*fig. 45*), y en la marmórea que corona el «Triunfo», columna

monumental erigida por voto de la ciudad entre 1626 y 1631. A seguida, en un relieve de los relicarios de la Capilla Real (*fig. 46*), modifica la vestimenta, dotando la túnica de amplísimas mangas, a la moda de entonces, con ceñidor de lazo y dejada al descubierto la falda, porque el manto cae a los lados, revuelto ampliamente hacia la cintura, con ensanche de su volumen; la expresión del rostro es mujerilmente vulgar, la cabellera se riza en mechones muy extendidos sobre los hombros, adorna el cuello un hilo de perlas, colgante una de ellas en medio; a los pies, tres querubines y la luna, aquéllos con un mechón de pelo prominente, a la moda también; estofado espléndido, con follajes del natural policromados, que en esto lo granadino mantiene su fama antigua. Entre los ejemplares de este tipo, sobresale, en tamaño natural, el del seminario de Gracia (*fig. 47*), y entre los pequeños, uno en la Encarnación (*fig. 48*) y otro en San Matías. Pero, al margen de todos ellos, desconcierta la Inmaculada de la parroquial de San José (*fig. 49*), de gran tamaño y conforme con lo de Mena en ciertos pormenores; pero cuyo manto va ensanchando hacia abajo lateralmente, sin plegarse, hasta tocar a la luna, con lo que la figura adquiere un aplomo y una simplicidad nunca antes procurados. Ahora bien, tal discrepancia y algún detalle técnico inducen a sospechar si el aludido Gaviria crearía este nuevo tipo, que resulta coincidente con el de Gregorio Fernández, según veremos.

Mena fué tendiendo a humanizar la personalidad de Santa María, hecha casi dama a lo moderno. Frente a él, Gregorio Fernández desde Valladolid impuso con mayor éxito aquella otra tendencia, con abstracción de todo orden de composturas, salvo en el plegar de las ropas, anguloso, duro e inverosímil, como inspirado en la última fase de lo medieval norteño. Él repetía sus propios tipos a tenor de la abundancia de encargos, y así vemos el de la Inmaculada desde 1620, fecha de la de Salamanca, en la Veracruz, y dos años después en la de San Miguel de Vitoria (*fig. 50*), ambas con artificio de ropajes desatentado, el pelo lacio cayendo hasta sobre la frente, la luna asomando apenas entre las quebradas del manto, y debajo los tres querubines de rigor: el rostro, inexpresivamente sereno; en torno, la aureola de rayos a lo largo del cuerpo y, como nimbo, otra ciñendo la cabeza, provista de estrellas. Quizá el ejemplar más recomendable sea el de la Catedral de Astorga, en retablo de 1630, y en pequeño el de Turégano (Segovia) (*fig. 51*) y el de la Encarnación de Madrid (*fig. 52*), que le viene atribuído de antiguo.

Sus imitaciones resultan innumerables; pero descuellan dos aventajando grandemente a sus modelos; la una, en las Verónicas de Murcia (*fig. 53*), la otra, en San Esteban de Salamanca (*fig. 54*). Repintada aquélla, intacta la segunda y con bello estofado representando los símbolos marianos en la orla de su manto; ambas como de una misma mano, y puede atribuirse la segunda a un Antonio de Paz, que dejó allí mismo, en la

sacristía de San Esteban, entre 1628 y 1632, otras bellas imágenes. Las que nos ocupan rebosan gracia expresiva y morbidez de líneas, al natural sus ropajes, apenas visible la luna, los querubines graciosamente agrupados; pero, sobre todo, la inocente expresión del ejemplar salmantino lo eleva a primera categoría entre sus similares.

Ya es el momento de fijar ideas sobre la evolución del tipo concepcionista, y primero atendiendo a lo significativo, al asunto que se pretendía evocar con la imagen. Éste quedaba indeciso a través de la devoción popular, antes bien que guiado por lucubraciones teológicas, hasta que desde Andalucía irradió el fervor hacia la Concepción inmaculada de Santa María, gloria precisamente nuestra, precursora de la declaración dogmática. Y fueron heraldos en su expresión artística aquellos dos retablos concepcionistas del decenio de 1580, el uno en Granada, patrocinado por los jerónimos, y el otro en Sevilla, por los jesuítas. Precediéndoles, la reiterada creación de Juan de Juní, desde 1550, fruto quizá de algún arranque piadoso y erudito en Valladolid, así como veinte años después, en Valencia, el P. Alberro guiaba el pincel de Juan de Juanes para idear su Inmaculada. Retrocediendo de estas fechas, ya no percibimos con claridad sino glorificaciones en loor de la maternidad virginal de María, sobre su entronque con la estirpe de David, y adaptaciones a la Mujer del Apocalipsis y a la Esposa de los Cantares.

Desde el punto de vista iconográfico hubo cierto confusionismo entre los atributos propios marianos y el hecho concreto de su Asunción a los cielos, que venía representada de antiguo. Descontado ello y sobre terreno firme, fuimos siguiendo la evolución artística del tipo, conforme la escultura medieval se transformaba en sentido naturalista bajo la iniciativa nórdica de Slúter y los eykianos, trayéndonos un fondo de intimidades emotivas complementado por el artificio convencional de las ropas, como acentuando el intento expresivo. Así llegó a fijarse un tipo iconográfico bajo los Reyes Católicos, que salva la implantación del clasicismo italiano, perdiendo fuerza constructiva y agilidad de actitudes, sin que el aliento vivificador de nuestras «Aguilas», Ordóñez y Siloe sobre todo, alcánzase a lo concepcionista. Berruguete ante la feminidad respingaba, y solamente Vallejo nos depara un modelo que refleja la sensibilidad de su maestro Siloe. El barroquismo septentrional vuelve a reanimarnos con Juní, deslumbrador, inimitable, desorbitado, pero buen intérprete de los fervores populares a que servía su arte, y también maestro en morbideces plásticas. Algo de ello, atenuado, llevaron a Andalucía Villoldo, Pesquera y Bautista Vázquez, a quien cupo fijar un nuevo canon de clasicismo, que alcanza a las versiones concepcionistas de Martínez Montañés y a las de Cano en los comienzos de su actuación artística; el mismo que en Castilla se cultivó

hasta Pereira. Monotonía y amaneramiento, azotes de la disciplina del taller, se salvan en este trance sólo por la fuerza expresiva que dichos maestros supieron infundir en el rostro de sus Inmaculadas, verdadera meta del ideal artístico en servicio de religiosidades.

¿Asciende o desciende casi al mismo tiempo este ideal con Alonso de Mena y Gregorio Fernández? Desciende, acaso; pero también abre camino para nuevas orientaciones. Sutilizó esta iniciativa Antonio de Paz, si es suya la Inmaculada de San Esteban de Salamanca; pero es Alonso Cano quien infunde un alma en su creación de la sacristía de la Catedral de Granada (*fig. 55*), que data de 1655, cuando se esterilizaba nuestra escultura en toda la Península.

Entre los grandes artistas de aquel siglo es Cano el más ensimismado, el más fervoroso perseguidor de emociones sobrepuestas a lo ordinario; y, frente a los acomodos fáciles, el creador de tipos vivientes, con arte para revelar en cada uno la esencia de su espíritu. Así, en su juventud al lado de Montañés y sumiso a él, traduce en profundidad lo humano que su maestro revelara en sus efigies de la Inmaculada, y aun el atavío de las ropas adquiere redondeces como reveladoras de animación interior. Luego, trabajado Cano por los tormentosos azares de su vida, retirado a su patria, vuelve a ponerse ante el misterio de la pureza mariana y, traspasando moldes en evocación genial, crea su tipo, crea la figura más contrapuesta a los cánones de armonía en uso y, por encima de todo, imprime a su rostro pureza e intimidad reflexiva en el grado máximo a que puede llegarse. Ello en tamaño exiguo, de medio metro, con destino al facistol de la catedral granadina, donde apenas alcanzaría a verse, como si él mismo no se diese cuenta de la magnitud colosal de su creación, tan definitiva que sobre ella no cabía sino copiarla, según se prodigó por discípulos e imitadores; ni después hubo iniciativa que siquiera pudiese hacerle sombra, quedando por arquetipo absoluto de la sublimación mariana en su iconografía.

Y lo más sorprendente es que, bien analizada, esta imagen no pretende originalidad: su actitud, la de siempre, el manto, terciado, dejando al descubierto hombro y brazo derechos y prendido al izquierdo; el pelo suelto, de color castaño y poco ondeado; la luna con sus cuernos hacia abajo, nube y tres querubines; túnica blanca verdosa; el manto, azul; todo sin adorno alguno y sólo estofados los complementos de abajo. Ahora bien, es singular la armonía en el plegar, muy redondeado, de las ropas; lo esbeltísimo de sus proporciones, con el estrechamiento hacia abajo, contrapuesto a la redondez de la nube, y todo por digno soporte de la revelación espiritual condensada en el rostro. Un dechado de barroquismo, pero que trae recuerdos del preclasicismo de las *korai* atenienses.

Pedro de Mena, el discípulo predilecto y colaborador de Cano, aporta otra imagen de la Inmaculada (*fig. 56*), en fecha inmediatamente anterior

a la del facistol o de la sacristía, que es donde se conserva; hecha a vista y, seguramente, sobre iniciativas del maestro. En otra línea, su barroquismo es revelado por lo volandero del manto, pero también ceñida por abajo la túnica, y en vez de los querubines, tres niños bailadores sujetos a la nube: es titular de la parroquial de Alhendin, junto a Granada. Dos años después. en 1658, repite la Inmaculada de Cano para el Convento del Ángel (*fig. 57*), sin más novedad que ir sobre un globo terráqueo de vidrio, en el que cabalgan la luna y otros tres niños; debajo, el dragón, como aplastado, y peana de ébano con hojarascas de bronce y letrero con fecha y la firma del autor. Ambas obras merecen cumplido elogio; después, respecto de la Inmaculada, su labor se concreta a repetir la del Ángel, con variantes, hasta más de diez veces. Por ser de tamaño natural se destacan la de la Catedral de Córdoba, de 1679 (*fig. 58*), y la de Marchena, que dejó inacabada a su muerte en 1688. Generalmente desmerecen, según la vejez y colaboradores invalidaban las dotes del maestro; pero aventaja a estas otras la de las carmelitas descalzas de Madrid (*fig. 59*).

Otro discípulo de Cano, José de Mora, dejó una Inmaculada en San Isidro de Madrid (*fig. 60*), en sustitución de una pintura de su maestro, ambas quemadas ya. La imagen seguía el tipo canesco libremente, con su plegar concoideo las ropas, y abajo cuatro niños volanderos agrupados graciosamente. Su hermano Diego tiene, en la colegiata de Granada (*fig. 61*), otra imagen análoga, más revuelta, con globo, querubines, niños y el dragón a los pies; y, casi igual, pereció quemada otra en Guadix. Como copias canescas más fieles, la de gran tamaño que corona el retablo de Santiago en la catedral, obra de José Risueño, la de mármol en la portada de la Universidad, que será de Hurtado Izquierdo, y la también marmórea, en el trascoro de Guadix, hecha en 1794 por el catalán Jaime Folch.

El foco sevillano siguió la trayectoria, tan barroca, marcada por Pedro Roldán y secundada por Alfonso Martínez con buen éxito, hacia 1658, en la «Concepción grande» de la Catedral (*fig. 62*) y en la del retablo de San Clemente, sobrepuesta a dos angelillos voladores que se destacan de la nube poblada de querubines, según costumbre. Ya dentro del siglo XVIII, se hizo famoso el yerno de Roldán, D. Pedro Duque Cornejo, gran churrigueresta, que dejó dos efigies de la Inmaculada, en Alcalá de Guadaira (*fig. 63*) y en Santa Marina de Sevilla, ambas ya quemadas, como también la de San Román, quizá obra del mismo, y todas con su cortejo de angelillos, quedando sin ellos otra, en Santa Ana de Granada. Más notable, la del hospital de Puente Genil (*fig. 65*), que recuerda mucho los barros de D.ª Luisa Roldán, hija de Pedro; escultora que descuella por su morbidez de formas, fisonomía sensual, oprimiéndose el pecho con ambas manos, y agrupación de niños sobre nube a los pies, en bellísimo grupo. Otro conjunto similar, grandemente expresivo, ofrece la llamada Virgen del Amor Hermoso, en el palacio

arzobispal de Sevilla, que retiene una paloma entre sus manos, y se arrodilla sobre un globo, rodeado por la serpiente y con niños y querubines en torno. Arrodillada también y sobre un grupo angelical análogo, la ya destruída en Teba (Málaga), y ambas como de un mismo autor.

Lo de llevarse las manos al pecho, y no juntas, prosperó a lo largo del siglo XVIII, con más un revoleo amplísimo del manto que desequilibra la imagen, y persevera el grupo de angelillos retozones, entre globo y nubes, con frecuencia. Así, una Inmaculada en Lorca, hecha por el francés Antonio Dupart en 1723; la magnífica de Francisco Salcillo, en Murcia (*fig. 64*), que databa de hacia 1770 y pereció quemada en 1931; en el tesoro de la Catedral de Córdoba, la de plata que hizo en 1757 Damián de Castro, al parecer; sin niños la que firmó en Biar un Esteve Furtanet, y más descompasadamente revuelta, una pequeña, hecha de piedra, en Málaga, que se atribuye a Fernando Ortiz. Llegan a lo declamatorio, una en la Catedral de Cuenca, muy graciosa; un bizcocho, quizá de la fábrica del Retiro (*fig. 66*), y varias más, generalmente pequeñas. Parece destacarse un influjo francés en este grupo de esculturas, y aún puede atribuirse a Miguel Verdiguier la del Museo de Granada (*fig. 67*), pues aquí él trabajó en el decenio de 1780.

El neoclasicismo de entonces, tan pobre en iniciativas, no se refleja, tocante a nuestro tema, sino acentuando dramatismo a base de lo barroco anterior, con una mano sobre el pecho y el otro brazo extendido. Así la Inmaculada de Valmaseda (Vizcaya), conforme en estilo con las anteriores, como también la de mármol, en la Catedral del Burgo de Osma, obra del francés Roberto Michel (*fig. 68*); más humana, pero revuelta, la de Luis Salvador Carmona en Lesaca (Navarra) (*fig. 69*), y ya con moderación y cierta modernidad, la de José Esteve Bonet, en Santiago de Orihuela; todas ellas y muchas más, recomendables por sus dotes artísticas, pero vacías de inspiración. Entrado el siglo XIX y hasta el día, quizá es poco lo que alcanzamos a reconocer valioso; quede por muestra la imagen titular del convento de Concepcionistas de Barcelona (*fig. 70*), obra de José Llimona, en que todo lo tradicional se invalida para darnos una impresión de naturalismo, inerte ante lo espiritual, aunque plásticamente perfecto.

En realidad, el tema de la Inmaculada, la mujer pura, ideal por excelencia, como metida en sí misma, ofrecía al artista por elementos expresivos, ya el ropaje, a tenor de las modas de taller que caracterizan el estilo, en lo que a veces se rompe con algo genial, como hizo Alonso Cano; ya el ademán devoto por excelencia, con las manos juntas; ya de pasión, oprimiéndose el pecho; ya en acción, con un brazo extendido; pero, sobre todo valió el transparentar alma en el rostro, y esto sólo cuando el artista siente y es arrastrado por su ideal: Juní y Cano, Bigarny y Montañés, Paz, la Roldana y el de Écija. Ahora bien, cuando ello falta, cuando nos distrajo lo teatral o lo académico, no se logra emoción, y en eso estamos.

2.—León: Capuchinos. Maestre Jusquín.

1.—Catedral de Sevilla.

3.—Sevilla. Lorenzo Mercadante.

4. — Sopetrán (Guadalajara).

5. — Barcelona: Col. Marés.

6. — Barcelona: Col. Ricart.

7.—Museo de Nueva York: Egas de Bruselas?

8.—Madrid: Col. G. M. Jorge Fernández?

9.—Salamanca: Universidad. Felipe Bigarny.

10.—Córdoba: San Andrés.

11.—San Mateo (Teruel): Pedro de Orpa.

12.—Córcoles (Guadalajara).

13.—Burgos: Catedral. Juan de Vallejo.

14.—Medina de Rioseco: Juan de Juní.

15. Gajates (Salamanca).

16. Briones (Logroño): Pedro de Arbulo.

17.—Toledo: Jesuítas. Giraldo de Merlo.

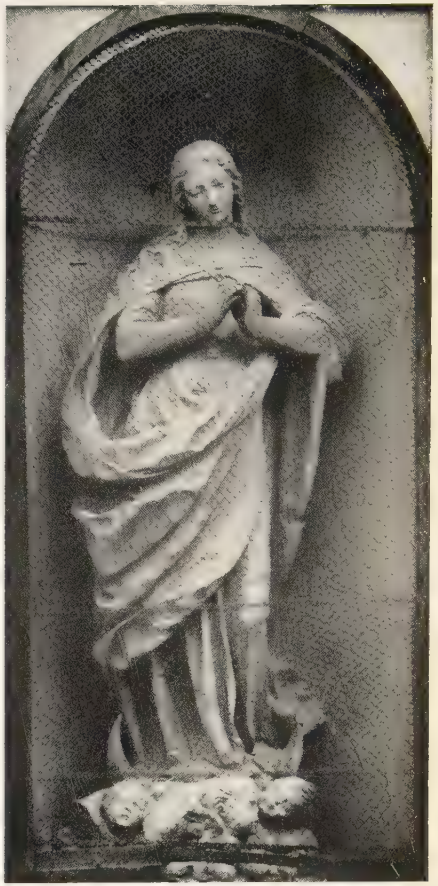
18.—Madrid: Trinitarias. Giraldo de Merlo.

19.—Madrid: Descalzas. Juan de Solís.

20.—Elorrio (Vizcaya).

21.—Segovia: San Millán.

22.—Madrid: Carmen. J. Sánchez Barba.



23.—Toledo: Capuchinas. Manuel Pereira.

24 — Medina Sidonia: Bautista Vázquez.

25.—Granada: San Jerónimo. Juan Bautista Vázquez "el Mozo".

26.—Granada: San Ildefonso. J. B. Vázquez?

27. Granada: Concepción. Pablo de Rojas.

28. Granada: San Juan de los Reyes. Pablo de Rojas.

29. Baeza: Seminario. Pablo de Rojas?

30.—Granada: San Gregorio.

31 — Ecija (Sevilla): Pablo de Rojas?

32.—Sevilla: Santiago. Gaspar Núñez Delgado?

33.—Sevilla: San Andrés. Andrés de Ocampo.

34.—El Pedroso (Sevilla): Juan Martínez Montañés.

35. –Sevilla: Santa Clara. Juan Martínez Montañés.

36.—Sevilla: Catedral. Juan Martínez Montañés.

37.—Sevilla: Felipe de Ribas.

38.—Sevilla: San Andrés. Alonso Cano.

39. — Sevilla: Catedral. J. Martínez Montañés.

40. — Sevilla: San Andrés. Alonso Cano.

41. Sevilla: San Julián. Alonso Cano.

42.—Sevilla: Teresas.

43.—Sevilla: Santa Catalina.

44.—Montilla (Córdoba): Pedro Roldán.

45.—Granada: Capuchinas. Alonso de Mena.

46.– Granada: Capilla real. Alonso de Mena.

47. Granada: Gracia. Alonso de Mena.

48.—Granada: Encarnación. Alonso de Mena.

49. Granada: San José. Bernabé de Gaviria?

50. –Vitoria: Gregorio Fernández.

51.—Turégano (Segovia): Gregorio Fernández.

52.—Madrid: Encarnación. Gregorio Fernández.

53.- Murcia: Verónicas.

54.—Salamanca: San Esteban. Antonio de Paz?

55. -Granada: Catedral. Alonso Cano.

56. —Alhendín (Granada): Pedro de Mena.

57. -Granada: Angel. Pedro de Mena.

58.—Córdoba: Catedral. Pedro de Mena.

59.—Madrid: Descalzas. Pedro de Mena.

60.—Madrid. José de Mora.

61.—Granada: Colegiata. Diego de Mora.

62.—Sevilla: Catedral. Alfonso Martínez.

63.—Puente Genil (Córdoba): María Luisa Roldán?

94. — Murcia: Francisco Salzillo.

65.—Alcalá de Guadaira. Pedro Duque Cornejo.

66.—Madrid: Col. G. M.

67.—Granada: Museo. Miguel Verdiguier?

68.—Burgo de Osma. Roberto Michel.

69.— Lesaca (Navarra): Luis Salvador Carmona.

70.—Barcelona: José Llimona.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BX 43364
805
C6 Comillas, Spain. Univer-
v.23 sidad Pontificia.
1955:1 Miscelánea Comillas

BX 43364
805
C6
v.23
1955:1

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8465

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.